UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG

LUTHER

SES OPINIONS RELIGIEUSES ET MORALES

PENDANT LA PREMIÈRE PÉRIODE DE LA RÉFORME

(1517-1525)

Pendent opera interrupta.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le 6 août 1866, à 4 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR EN THÉOLOGIE,

PAR

MAURICE SCHWALB,

LICENCIÉ EN THÉOLOGIE.

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.

1866.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552714_0027

A MON VÉNÉRÉ MAÎTRE ET AMI

RICHARD ROTHE

l'homme de foi et de science,
de paix et de liberté

Qui a dit :

« Für unsern evangelischen Christenglauben
ist die Freiheit furchtlos gewissenhafter Untersuchung seines Grundes
die einzige gesunde Lebensluft. »

MAURICE SCHWALB.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
REUSS ✻,
SCHMIDT,
COLANI,
LICHTENBERGER,
} Professeurs de la Faculté.

M. COLANI, Président de la soutenance.

MM. COLANI,
BRUCH ✻,
LICHTENBERGER,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

LUTHER

SES OPINIONS RELIGIEUSES ET MORALES

PENDANT LA PREMIÈRE PÉRIODE DE LA RÉFORME

(1517-1525)

PRÉFACE.

Il y a seize ans, je lus pour la première fois l'*Histoire de la Réformation*, par M. Merle d'Aubigné. Ce livre, dont les défauts m'étaient alors parfaitement inconnus, fit sur moi une impression profonde et salutaire. La conversion de Luther, ses luttes dans la cellule d'Erfurt, son héroïsme à Worms, quelques-unes des grandes paroles qu'il a prononcées ou écrites, en un mot, la splendeur de sa grande âme, se refléta, si j'ose ainsi dire, dans mon esprit et y laissa une trace ineffaçable. Ce que j'appris plus tard par les livres de Meurer, de Marheinecke, de Hase et par quelques leçons de mon maître bien-aimé, M. Rothe, ne fit que rendre plus vive mon admiration pour l'immortel réformateur. Or c'est cette admiration qui m'a suggéré le désir de faire les études dont cet opuscule est le résumé.

En lisant, comme je l'ai fait, tout ce que Luther a

publié durant la première et la plus importante période de son ministère, j'ai rencontré mainte page qui d'abord me paraissait destinée à éteindre, ou du moins, à refroidir de beaucoup les sentiments de vénération et d'amour, j'allais dire le culte que j'avais voué au prince des réformateurs. Mais, à ces pages que je lisais avec ce sentiment douloureux qui se mêle d'ordinaire à de pareils désenchantements, succédaient bientôt d'autres pages, pures, belles, sublimes, qui rendaient à mon admiration première toute son ardeur et toute sa force. C'est ainsi que je parvins, à travers des impressions et des appréciations fort diverses, au terme de mon travail préliminaire. Mais lorsque je fus arrivé à ce point, et qu'il me fut permis de contempler dans son ensemble tout ce que j'avais examiné en détail, je retrouvai mon ancien Luther, le Luther que j'aimais et vénérais depuis seize ans. Regardé en face et de près, il n'avait point changé, seulement ses traits s'étaient accentués plus nettement. Son auréole, il est vrai, s'était évanouie, mais sa physionomie, mais son cœur était resté le même. Et voici, c'était encore un héros, un prophète.

Mais si grand que soit Luther, il n'est point, pour parler avec Pascal, « suspendu en l'air, tout abstrait de notre société; il a la tête plus élevée, mais il a les pieds aussi bas que les nôtres. »

Devais-je montrer ses pieds ou me borner à peindre sa tête? Cette question, je l'avoue en toute humilité, je ne me la suis pas même posée. J'avais entrepris mon travail avec la ferme intention de voir Luther tel qu'il fut, et de le montrer tel que je l'aurais vu. Je voulais écrire une page d'histoire. Il m'eût été très-facile de

donner un portrait flatté qui n'aurait attiré sur le peintre la colère de personne. Il suffisait pour cela de passer sous silence la moitié des faits que j'ai constatés, mais je n'ai pas songé à faire plaisir; j'ai voulu tout simplement être vrai. Qu'on me pardonne, ou plutôt, qu'on m'excuse!

J'ai voulu être vrai; mais je crains en maint endroit de n'y avoir pas réussi. La pensée de Luther est très-complexe, quelquefois vague et obscure, et il est très-probable que je ne l'aurai pas toujours reproduite avec une parfaite exactitude. Plus d'une fois aussi, voulant la saisir et l'étreindre, je l'aurais pressée d'une main trop rude, et précisé dans mon exposé ce qui, dans l'esprit de Luther, n'était rien moins que précis. Enfin, j'ai fait de mon mieux, et, comme je n'ai recherché autre chose que la vérité historique, je suis tout disposé à recevoir avec reconnaissance toutes les rectifications qu'on voudra bien me proposer, pourvu qu'on les appuie de preuves convaincantes.

Mais ces rectifications que je désire, je crains fort qu'elles ne se fassent attendre longtemps, ou pour dire toute ma pensée, je crains qu'elles ne viennent point. Dans nos églises protestantes, on trouvera peut-être plus commode de condamner cet opuscule que de le réfuter. On le signalera peut-être à la réprobation des fidèles. On en blâmera sévèrement l'auteur : « ce pasteur, qui critique telles et telles doctrines auxquelles Luther attachait la plus grande importance; qui représente le plus illustre des réformateurs comme le patriarche des libéraux modernes, des incrédules; qui ne craint pas même de confirmer les calomnies de certains moines fanatiques. » Il n'est pas certain cependant

qu'on ose parler ainsi. Pour le faire, il faudrait oublier bon nombre de faits qui ressortent avec évidence de chaque feuillet de ce petit livre. Il faudrait oublier que les critiques mêlées à notre exposé ne sont en général autre chose que l'application des principes mêmes et de la méthode de Luther à quelques-uns des dogmes catholiques qu'il avait conservés. Il faudrait oublier que nous avons représenté Luther, non-seulement comme très-libéral, mais aussi comme très-orthodoxe, comme le père commun de tous les enfants de la Réforme. Il faudrait oublier, enfin, que toutes nos assertions sont confirmées par des textes dont le sens est évident, dont l'authenticité est incontestable. Nos assertions ne sont, après tout, que la simple constatation de faits que tout le monde peut vérifier. Que parmi ces faits il y en ait de regrettables, je suis loin de le nier, mais je ne pouvais ni les supprimer ni les dissimuler, sans faillir à mon devoir d'historien.

Mais ces faits regrettables, me dira-t-on, vous les dénoncez à des controversistes malveillants qui les relanceront contre notre Église avec une violence, avec un succès, dont vous serez complice. Il est possible, je l'avoue, que pareille chose arrive; mais elle n'arrivera certainement pas, pour peu que les controversistes dont il s'agit ici, aient un peu de prudence et le sentiment de leur dignité. La boue qu'ils essaieraient de jeter sur l'Église protestante retomberait sur eux-mêmes. En effet, les erreurs et les fautes de Luther ne sont pour la plupart que la conséquence nécessaire des principes et de l'esprit que lui avait transmis l'ancienne Église, et si l'on voulait nous reprocher avec trop de sévérité les côtés faibles de notre grand réfor-

mateur, nous pourrions peut-être nous laisser entraîner à de justes et faciles représailles.

Mais à quoi serviraient de telles récriminations? Aux esprits sérieux elles ne prouveraient évidemment rien; elles ne serviraient qu'à provoquer le rire des impies et la haine des ignorants, — tristes auxiliaires d'une cause qu'on croit divine. Que chacun plutôt honore en paix les saints de son Église, et, s'il en est capable, les saints de l'humanité, malgré les taches terrestres dont les plus purs ne sont pas exempts.

Quant aux vrais protestants, les reproches que la malveillance et la pauvreté d'esprit pourraient faire à Luther ne sauraient les troubler. «Les vrais luthériens, disait Luther, ne croient pas en Luther, mais en Christ. Luther, ils le livrent à son propre sort, et peu leur importe qu'il soit un coquin ou un saint. Dieu peut parler par Balaam aussi bien que par Isaïe, par Caïphe aussi bien que par Pierre, voire même par un âne... Que le diable emporte Luther, s'il peut le prendre; pourvu qu'il laisse le Christ en paix, nous serons, nous aussi, en sûreté[1].»

Oui, tu seras en sûreté, audacieux continuateur de l'apôtre des Gentils, tu n'auras rien à craindre pour ta gloire, aussi longtemps qu'il y aura sur la terre des disciples du Christ! Aussi bien, comment pourrait-on aimer le divin Martyr sans te vénérer, toi qui as si fortement voulu le suivre, qui, à son exemple, n'as vécu que pour la vérité?

[1] *Lettres*, II, p. 168.

APERÇU GÉNÉRAL.

Dans l'histoire de la Réforme, les années 1517 et 1525 marquent les deux extrémités de la période la plus importante. C'est dans cette période, en effet, que le mouvement réformateur éclata, que le grand schisme du seizième siècle fut consommé, que la première des églises protestantes, créée déjà, bien qu'elle ne fût encore ni organisée ni officiellement reconnue, prit son caractère propre et ses tendances distinctives.

Or c'est Luther qui fut le père de cette Église nouvelle. Parmi les hommes qui alors travaillaient à la même œuvre, il n'en est aucun qui ait, autant que lui, attiré l'attention, excité les sympathies, provoqué les haines; aucun dont le nom soit devenu aussi vite que le sien, et dans un cercle aussi vaste, soit un honneur, soit un opprobre; aucun enfin, qui ait exercé une influence aussi profonde, aussi étendue, aussi durable.

Pendant que Luther remuait ainsi les esprits et fondait une église nouvelle, que pensait-il, qu'enseignait-il au monde? Telle est la question que nous nous sommes proposée et que nous avons tâché de résoudre.

Pour le faire, nous avons tout simplement étudié dans les éditions les plus complètes que nous ayons pu nous procurer, tous les écrits que Luther a publiés depuis novembre 1517 jusqu'en décembre 1525.

Pour faciliter notre travail, nous aurions pu mettre à profit plusieurs ouvrages, soit allemands, soit français, où le même sujet a été traité, mais il nous a paru plus convenable et plus utile de donner comme thèse académique le fruit de nos propres recherches. D'ail-

leurs, pour connaître le vrai Luther, la méthode la plus sûre n'était-elle pas de l'interroger lui-même et d'écouter jusqu'au bout ce qu'il avait à nous dire?

Les écrits de Luther, qu'il nous a fallu étudier, sont assez nombreux : 140 environ, publiés en allemand; une soixantaine en latin, sans compter une collection d'au moins 720 lettres, soit latines, soit allemandes. Parmi ces écrits il en est un grand nombre qui se composent de quelques feuillets seulement, mais il en est d'autres dont les pages se comptent par centaines, et tous réunis formeraient environ 30 volumes in-8° d'un format moyen [1].

Au moment où ils parurent et durant tout le seizième siècle, les livres de Luther jouirent d'une vogue immense. Les imprimeurs et les libraires les attendaient avec impatience, le public s'en emparait avec avidité, on se hâtait de les traduire, on les expédiait dans toutes les régions de l'Allemagne et par toute l'Europe. Ni les décrets prohibitifs, ni les bourreaux mêmes ne les pouvaient supprimer [2]. C'est qu'il y avait, dans quelques-uns de ses « livrets, » une éloquence qui entraînait les peuples, et dans tous, une singulière puissance d'à-propos. Luther, par une merveilleuse sympathie, par une sorte de tact, qui était une faculté de son cœur plutôt encore que de son intelligence, traitait à peu près toujours les questions les plus opportunes, les questions

[1] Nous avons étudié les ouvrages allemands dans l'édition d'Erlangen; les ouvrages latins, dans celle d'Iéna (1579); les lettres, dans la collection de de Wette complétée par Seidemann. C'est d'après ces textes que nous ferons nos citations.

[2] Voir Ranke : *Deutschland im Zeitalter der Reformation*, I, p. 349.

du jour, et, en les traitant, il trouvait, sans chercher, tout juste ce qu'il fallait de dialectique, de violence, d'ironie, de sarcasme, de piété. Sa parole éveillait un immense écho, parce qu'elle était elle-même l'interprétation à la fois divinatoire et exacte, la répercussion immédiate des pensées et des passions du siècle. D'ailleurs Luther n'était pas seulement connu comme écrivain : Luther, c'était le prêtre hardi qui avait « osé toucher à la tiare du pape et au ventre des moines; » c'était le prêtre qui avait brûlé la Bulle du pape et les Décrétales; c'était l'homme qui avait parlé à Worms et qui y serait entré « lors même qu'il y aurait eu autant de diables que de tuiles sur les toits; » c'était le professeur adoré de la florissante université de Wittenberg, l'adversaire d'Eck et d'Emser, l'adversaire du pape; c'était l'excommunié, le banni, l'invisible. Il fallait bien le haïr ou l'aimer; il fallait bien lire ce qu'il publiait à moins de passer pour un obscurantiste.

Aujourd'hui, que les passions du seizième siècle sont éteintes et que ses pensées se sont transformées ou évanouies, les écrits de Luther paraissent avoir perdu ce qui en faisait alors le charme et la force. Ils sont presque tous parfaitement oubliés. Même les théologiens s'en tiennent à des collections d'œuvres ou de morceaux choisis. Le peuple — le peuple luthérien — se contente de la Bible de Luther, de son « petit catéchisme, » de quelques-uns de ses cantiques; et encore ces fragments vénérables ne survivent-ils le plus souvent que sous une forme altérée, modernisée. Les autres ouvrages de Luther, tant fêtés jadis, languissent maintenant dans les bibliothèques des érudits, ou dans les magasins de quelques éditeurs généreux.

Qu'on ne s'étonne pas de ce revers de fortune qui d'ailleurs n'est point chose inouïe : *Habent sua fata libelli.* Ceux de Luther étaient faits pour le seizième siècle, il est donc naturel qu'ils ne paraissent plus faits pour le nôtre. Et puis Luther, quoiqu'il fût dans son temps un écrivain supérieur, n'avait pas toutes les qualités qu'il faut avoir pour donner à ce que qu'on écrit une éternelle jeunesse. La plupart de ses ouvrages sont mal composés, pleins de répétitions et de longueurs. Ses 95 thèses, par exemple, l'un de ses écrits les plus remarqués, auraient pu se résumer parfaitement en sept ou huit propositions[1]. Il les fit suivre cependant d'un traité explicatif, intitulé : *Resolutiones de virtute indulgentiarum*, où il les interprète une à une sans les rendre ni plus claires, ni plus incisives. Ce mémoire n'a pas moins de 80 pages in-folio[2]. En 1521, il publia 138 thèses sur la question des vœux monastiques[3], thèses remarquables, mais qui auraient pu, sans le moindre inconvénient, être réduites à une dizaine. Son *Traité du serf arbitre*, qui commence par 80 grandes pages de préliminaires à peu près inutiles, pouvait être abrégé au moins de moitié sans rien perdre de sa force probante[4]. En un mot, on peut affirmer sans la moindre témérité qu'un abréviateur intelligent et patient

[1] *Opera latina*, I, p. 2 et suiv. Il est juste toutefois d'observer que, dans les publications de ce genre, l'obscurité et la prolixité étaient presque de rigueur. Elles servaient à cacher les hardiesses de la pensée. Voy. *Lettres*, I, p. 121.

[2] *Ibid.*, p. 76-116. Dans cette édition les pages ne sont numérotées qu'au *recto*. Ainsi chaque numéro y représente un feuillet de deux pages.

[3] *Ibid.*, p. 490 et suiv.

[4] *Ibid.*, III, p. 160-230.

pourrait réduire les ouvrages de Luther au quart de leur dimension, sans rien leur ôter.

Quant au style de Luther, il est, en latin du moins, singulièrement inculte. Les solécismes et les barbarismes n'y sont pas très-rares[1]. Les pages tout à fait correctes y sont peut-être en petit nombre; les pages bien écrites, difficiles à trouver. Comme latiniste, Luther ne saurait être comparé, même de loin, ni à Érasme ni à Calvin.

En allemand, il est vrai, Luther écrit tout autrement. Il est plein de force et de naturel, et, quoique diffus et surabondant, il ne fatigue qu'à la longue. Il a contribué plus qu'aucun autre à tirer la langue de son peuple du cahos et de l'impuissance où elle se trouvait encore au commencement du seizième siècle, mais il n'en est pas moins vrai que l'allemand de Luther, supérieur à l'allemand qu'on écrivait, soit avant lui, soit autour de lui, doit souvent paraître rude et presque barbare à tout lecteur moderne. La syntaxe du seizième siècle et son lexique diffèrent sensiblement et d'une manière assez désagréble de la syntaxe et du lexique de l'Allemagne moderne, et il y a bien loin de la prose de Luther à celle de Lessing.

Mais après tout, en lisant les œuvres du grand réformateur, on s'habitue peu à peu aux incorrections de son latin et à la rudesse de son allemand, compen-

[1] On y trouve des phrases comme celle-ci : *Tibi facile est hominem alioquin molestiis non unis tum uxoriæ tum familiaris rei valde bene humiliatum fatigare, cum tu interim dives et sine uxore liber, belle otiosus tui tantum curam habens sis* [1]; des mots comme *pœnitemus* [2], *tædeo* [3], *iraxit*, *iraxere* [4].

[1] *Lettres*, II, p. 424.
[2] *Opera lat.*, II, p. 271.
[3] *Lettres*, I, p. 424.
[4] *Ibid.*, II, p. 31.

sée par tant de rares qualités. On se résigne même à ses longueurs et au désordre de sa composition. Mais comment s'habituer ou se résigner aux injures violentes et grossières qu'il distribue sans cesse à ses adversaires? En traversant ces flots de paroles bourbeuses, on se dit que les théologiens de Paris, de Louvain, de Cologne, d'Ingolstadt, que les docteurs Eck et Emser, malgré leur scolasticisme et les faiblesses de leur caractère, n'étaient ni des « ânes, » ni des « pourceaux, » ni des « diables, » ni même des hommes « endiablés ou transdiablés. » Adrien VI ne méritait pas qu'on l'appelât « père infernal, » ni Charles-Quint qu'on lui infligeât le titre de « charogne; » Henri VIII lui-même, qui ne s'était pas encore rendu fameux par ses mariages adultères et ses meurtres judiciaires, eût été plus convenablement réfuté par des raisons ou par le silence, que par de grossières injures. Pour excuser Luther, on a dit qu'au seizième siècle les injures étaient l'assaisonnement obligé de toute controverse, et que le réformateur, en se laissant aller à sa violence naturelle, n'a fait que suivre les mœurs littéraires de son temps. Cependant, même au seizième siècle, on pouvait être moins grossier que Luther. Le docteur Eck, disputant à Leipzig, observa presque toujours les convenances. Luther les avait oubliées avant que la lutte commençât[1]. Capiton, Érasme, Spalatin et d'autres encore, admirateurs de Luther, trouvaient sa violence excessive et le priaient de se modérer[2]. Lui-même se reprochait parfois ses plus graves excès,

[1] *Opera lat.*, I, p. 227-228, et le *Procès-verbal de la dispute* p. 229-276.

[2] *Lettres*, II. p. 49 et suiv., 244, 255, 261.

mais le plus souvent il en était fier plutôt que honteux[1]. Quant à nous, qui n'avons plus « la rage théologique » du seizième siècle, et qui étudions avec une entière tranquillité d'âme les controverses qui excitaient alors tant et de si mauvaises passions, nous ne pardonnons point à Luther ses emportements excessifs, et dans ses meilleuos écrits nous touvons mainte page que sa colère a souillée et que nous avons peine à lire tout entière.

Du reste, ce n'est pas seulement la forme des écrits de Luther qui de nos jours nuit à leur succès, c'est aussi la pensée qui y est contenue. Au premier abord l'horizon intellectuel de notre grand réformateur paraît singulièrement restreint. Dans les trente volumes que nous avons étudiés, nous avons trouvé tout au plus neuf ou dix thèmes qui revenaient constamment: la loi morale et le péché, la foi justifiante, l'œuvre et la personne de Jésus-Christ, les sacrements et le culte, quelques-unes des fonctions de la vie morale, les destinées de l'homme après la mort, l'autorité de l'Église et de la Bible: voilà l'énumération à peu près complète des matières que notre auteur a traitées[2]. Mais, dira-t-on peut-être, ce sont là de très-vastes sujets, et un esprit qui en a mesuré l'étendue ne saurait nous paraître borné. Sans doute, si Luther avait traité les questions que nous venons d'indiquer, à un point de vue philosophique ou historique, s'il les avait développées et approfondies, il serait nécessairement arrivé à une assez grande variété et à une très-grande étendue

[1] *Ibid.*, p. 50, 255, et I, p. 36, 38.

[2] « A peu près complète, » parce que nous avons cru devoir exclure de cet opuscule les opinions politiques de Luther.

de pensée. Mais Luther n'a jamais écrit pour philosopher ni pour disserter. Il a écrit pour agir directement sur l'âme et la vie de ses contemporains; il a été constamment prédicateur, ou, pour dire plus juste, journaliste religieux. De là, dans la forme comme dans le fond de ses écrits, une fatigante monotonie, une constante uniformité d'aspects. Des traités aux sermons, des sermons aux commentaires, des commentaires aux pamphlets, des pamphlets aux lettres, des lettres aux cantiques, et même des écrits latins aux écrits allemands, il n'y a guère de différence. Ce sont toujours les mêmes préoccupations, les mêmes passions, les mêmes sujets, et, à peu de choses près, les mêmes procédés. Rien ne distrait Luther : à la Wartburg, au milieu de ce magnifique océan de forêts, il est tout entier absorbé dans ses controverses. Les lettres qu'il écrivit de là, durant la plus belle saison de l'année, il aurait pu les écrire, sans la moindre variante, dans sa cellule de Wittenberg, au milieu des brumes du plus sombre hiver. Un jour cependant il alla à la chasse avec son hôte; mais ce fut pour penser aux évêques et au Pape, chasseurs d'âmes[1]. Quand le duc de Saxe est malade, il lui envoie treize chapitres de consolations scolastiques, qui fatigueraient le lecteur le mieux portant[2]. Quand Staupitz, quand Frédéric-le-Sage meurt, il trouve à peine une parole de deuil[3].

Il est toujours à traiter l'une de ses dix questions. Je me trompe; dans sa pensée et aussi dans ses écrits,

[1] *Theologisabar etiam ibi inter retia et canes* etc. *Lettres*, II, p. 43.

[2] *Tesseradecas consolatoria*. *Opera lat.*, I, p. 444-455. (Les pages sont doubles, et le format grand in-folio.)

[3] *Lettres*, II, p. 616, cf. p. 624 et 661 et suiv.

cette matière, en elle-même si peu variée, se simplifiait et se réduisait encore: comment l'homme pécheur est-il justifié devant Dieu? et quelle est, dans le domaine de la religion, l'autorité à laquelle il faut se soumettre? La réponse à ces deux questions forme toute la substance des écrits de Luther[1]. Ce que Luther a enseigné sur la loi et sur le péché, forme les prémisses de sa doctrine de la justification. Ce qu'il a enseigné sur l'œuvre et la personne de Jésus-Christ, sur les sacrements et sur le culte, en est le complément, ou, pour dire plus juste, l'appendice. Quant à ses théories sur la vie morale et sur les destinées de l'homme après la mort, elles constituent un groupe à part, très-considérable par sa valeur propre et ses conséquences pratiques, mais qui malheureusement n'occupe pas une très-grande place dans les écrits de Luther.

L'importance de ces théories morales, comme celle des doctrines relatives à la justification, échappe aisément aux lecteurs modernes. Toutes ces doctrines ont une forme si scolastique, si subtile, si obscure, qu'on

[1] Raison de plus pour ne pas y voir «les deux principes du protestantisme.» Ce qui est toute la doctrine protestante, n'en est point le principe. Et puis, qu'est-ce donc que cette dualité de principes? Et quelle raison plausible peut-on en donner? N'est-il pas vrai qu'en toutes choses on ne croit avoir trouvé le principe que lorsqu'on est arrivé à une unité irréductible? Enfin, qu'est-ce qu'un «principe formel» et «un principe matériel?» Un principe n'est ce qu'il est, que s'il n'est ni forme, ni matière, ni formel, ni matériel? La doctrine de la justification, comme toute doctrine, n'est point un principe, mais une conséquence; et il en est de même de la doctrine protestante sur l'autorité de la Bible. Le vrai, c'est que ces deux doctrines, telles que Luther les a conçues, dérivent d'un principe commun que nous avons essayé de caractériser. Voy. notre chap. IX, au commencement.

est d'abord tenté de n'y voir que de vaines disputes. Nous ne comprenons pas que de telles questions, discutées de cette manière, aient remué les peuples, tandis qu'elles laissent nos cœurs à peu près froids et ne stimulent pas même notre attention. De là vient que, sans chercher à nous expliquer cette énigme, nous délaissons les gros livres de Luther, satisfaits d'en connaître quelques extraits.

Nous avons tort d'en user ainsi. Avec un peu de patience et d'attention, nous ferions dans les œuvres de Luther une riche et utile moisson. Même dans ses écrits les moins attrayants, dans ses commentaires, dans ses pamphlets contre Carlstadt, dans ses thèses et ses lettres théologiques, il y a des parties sublimes. Partout on y trouve, non point, sans doute, un écrivain qui châtie son style, ni un dialecticien qui combine des syllogismes, mais un homme qui se laisse voir tel qu'il est sans chercher ni à se montrer ni à se cacher, qui nous révèle, presque sans y penser, sa grandeur et ses faiblesses : plein d'ardeur et de foi, mais, par moments, assailli malgré lui par les ténèbres du doute et de l'incrédulité ; dévoué jusqu'à désirer le martyre, mais habile aussi à sentir et à éviter les piéges ; noblement fier, et rempli pour ses adversaires d'un mépris qu'il étale sans scrupule ; vaniteux parfois, mais avec une naïveté qui rend sa vanité même presque aimable ; scolastique et humaniste ; fanatique et prudent ; moine et émancipateur du mariage ; démagogue jusqu'à insulter l'empereur, et parfois un peu courtisan[1] ; logique et incon-

[1] Si l'on en doutait, qu'on veuille bien lire ce qu'il dit à l'adresse de l'électeur dans l'un de ses traités (Erlangen, vol. XXVIII, p. 139), et ce qu'il pensait de ce prince, dans l'une de ses lettres (vol. I, p. 24-25).

séquent; subtil et grossier; nature étonnamment mobile et complexe, mais qui, dans tous ses replis et dans toutes ses variations, conserva et montra une merveilleuse unité de pensée et d'intention. Car Luther ne voulait qu'une seule chose, et, qu'il en eût conscience ou non, il ne tendait qu'à un seul but : affranchir les consciences de toute autorité extérieure. Sa doctrine, comme sa vie, eut je ne sais quoi de vague et de variable, quoiqu'elle fût, comme sa vie, le reflet d'une pensée fixe. Les variations qu'elle a subies, les formes scolastiques qu'elle a revêtues, les contradictions où elle s'est enveloppée, tous ses défauts enfin furent au seizième siècle autant de qualités d'un prix inestimable. Plus clair, Luther eût été moins compris; plus inflexible, il eût été rejeté même des siens; plus conséquent, il eût fait échouer la Réforme. Tel qu'il fut, il fut prophète en son temps. Car les vérités les plus précieuses et les plus fécondes de la pensée moderne, les grandes conquêtes de nos théologiens et de nos philosophes les plus illustres, les hardiesses de nos plus audacieux critiques, tout ce qu'il y a enfin dans notre siècle, si fier de ses lumières, de certitudes acquises ou de nouveautés défendues et attaquées avec ardeur, tout cela se trouve dans les écrits du moine de Wittenberg. Depuis plus de trois siècles, et dans la partie la plus novatrice de la chrétienté, rien ne s'est produit qui fût véritablement nouveau. Nous ne sommes pas encore arrivés au soir de la grande journée que saluait Luther le 31 octobre 1517.

Le jugement de Luther, dans ce dernier passage, nous paraît bien injuste : Comp. Ranke, *l. c*, I, p. 21-23 et 175.

I.

LA LOI ET LE PÉCHÉ.

L'homme a besoin d'être justifié, parce qu'il est coupable, et il est coupable, parce qu'il a transgressé la Loi de Dieu, parce qu'il a péché. La doctrine de la justification suppose deux doctrines préliminaires : celle du péché et celle de la Loi, ou, pour mieux dire, celle de la Loi et celle du péché, car nous ne connaissons le péché que par la Loi, dont il est la transgression.

Nous aurons donc à exposer dans ce premier chapitre les opinions de Luther : 1° sur la Loi ; 2° sur le péché.

1° *La Loi.*

L'Écriture sainte, selon Luther, se divise en deux parties : La Loi et l'Évangile. L'Évangile, c'est l'ensemble de toutes « les promesses de Dieu, » la révélation de son amour ; la Loi, c'est l'ensemble de toutes les prescriptions et de toutes les exhortations contenues soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament[1].

Mais la Loi n'est pas seulement écrite dans la Bible, elle est inscrite aussi dans nos cœurs. « Si elle n'y était pas inscrite, les prophètes et les législateurs auraient perdu leur temps à la prêcher... Si chacun de nous ne la retrouvait dans son cœur, personne ne se ferait scrupule de la transgresser[2]. »

Cette Loi, à la fois positive et naturelle, divine et humaine, se résume en deux mots : Aimer Dieu et

[1] Erlangen, vol. XXVII, p. 180 ; LXIII, p. 113, 157.
[2] *Ibid.*, XXIX, p. 156.

aimer le prochain. Mais cet amour doit être vrai, intime, efficace[1]? « Il ne s'agit point d'aimer de la langue ni des mains ni des pieds : il faut aimer du cœur et de tout notre cœur[2]... » La Loi, dit saint Paul, est spirituelle; elle n'est donc point corporelle, et l'on ne peut y satisfaire par des actes corporels. Personne ne peut satisfaire à la Loi à moins qu'il ne fasse de tout son cœur tout ce qu'il fait. Ce que la Loi nous commande, il faut que nous ayons du plaisir à le faire, que nous le fassions librement et avec joie... Accomplir la Loi, c'est vivre d'une vie divine, comme s'il n'y avait ni loi ni châtiment[3].

« Si les enfants de Dieu faisaient le bien pour entrer au ciel, ils n'y entreraient jamais; mais ils font le bien gratis, *gratuita voluntate*, sans y chercher aucune récompense. Ce qu'ils veulent, c'est la volonté de Dieu; et ils sont prêts à la faire, lors même que, par impossible, il n'y aurait ni ciel ni enfer[4]... lors même qu'il n'y aurait point de Dieu[5]. L'espérance ou la peur de l'immortalité n'exerce sur leur conduite aucune influence déterminante[6].

Cette vie toute pure, tout aimante, toute désintéressée, cette vie divine, n'est point prescrite au clergé seulement et aux personnes religieuses. Parmi les chrétiens il n'y a proprement point de clergé[7]. Il n'y a

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*, XXVII, p. 354.

[3] *Ibid.*, LXIII, p. 121-122.

[4] *Opera lat.*, III, p. 193.

[5] *Si nulla esset pœna, nullus Deus, nullum præceptum. Opera lat.*, I, p. 456.

[6] Erlangen, vol. XXII, p. 132.

[7] Voy. plus loin, chap. IX.

donc pas non plus de sainteté spéciale. La sainteté vraie, la perfection, doit être universelle. Dans l'Écriture sainte il n'y a point de « conseils évangéliques » qui ne seraient donnés qu'à un petit nombre de personnes et dont l'observation procurerait un mérite « surérogatoire. » Dans la Loi de Dieu tout est prescription, tout est absolument obligatoire, tout est loi. Aussi, en fait de bonnes œuvres, les plus grands saints n'ont-ils point de superflu. Ils n'ont pas même le nécessaire[1].

Nous venons de contempler la Loi en elle-même, la Loi dans toute sa majesté, et nous avons vu qu'elle prescrit une sainteté intérieure, spontanée, désintéressée, universelle et universellement obligatoire. Maintenant il nous faut redescendre de ces sublimes hauteurs, pour assister au conflit de l'homme avec la Loi. Ici se présente une question qui peut d'abord paraître étrange mais qui n'en a pas moins dans la doctrine de Luther une importance capitale : pourquoi Dieu nous a-t-il donné la loi? Mais c'est tout simple, dira d'abord tout homme de bon sens, pour peu qu'il se laisse aller à son instinct naturel: Dieu nous a donné la Loi pour que nous l'observions. — Nullement, répond Luther. Le sentiment qui vous fait parler de la sorte, qui vous fait croire que vous pouvez accomplir la Loi, vous est « inspiré par le Diable[2]. » Dieu nous a donné la Loi pour

[1] *Lettres*, I, p. 157. Cependant, dans un écrit publié en 1521, Luther, par inconséquence, admet qu'il y a des « conseils évangéliques, » que nous sommes libres de ne pas observer, sans compromettre notre salut, « *Treu Räthe und gute Fürschläg, die wir nit thun müssen, sollen wir selig werden.* » Il cite comme exemples le célibat, le veuvage et la prêtrise. Erlangen, vol. XXVII, p. 353-354.

[2] *Opera lat.*, III, p. 187.

que nous la transgressions : « *Lex propter transgressionem*[1]. » Et : « Dieu nous a prescrit l'impossible[2]. »

En effet, quand la Loi se présente à nous, nous éprouvons naturellement la tentation de la violer. Aussi longtemps et toutes les fois que nous ne sommes pas sous l'influence de l'Esprit de Dieu, cette tentation est irrésistible. L'homme y succombe nécessairement. Mais en y succombant, il peut gagner plus qu'il ne perd. Par le péché et par le remords il peut, il doit arriver à la connaissance de sa profonde misère et sentir enfin le besoin qu'il a de la miséricorde divine : *ut lex propter transgressionem, ita transgressio propter remissionem*[3]. Le péché n'a lieu qu'à cause du pardon. Or comme nous ne connaissons le péché que par la Loi, il s'ensuit que la Loi nous est nécessaire pour nous conduire, non point à la sainteté — il est impossible qu'elle nous y conduise — mais à l'Évangile. La Loi en elle-même est une lettre morte qui ne peut ni justifier ni vivifier[4]. Elle ne rend pas l'homme meilleur, mais pire[5], parce qu'elle excite en lui la mauvaise convoitise, cette envie de désobéir, qui est le principe même de toutes les transgressions. Puis, le péché commis, elle nous remplit, lorsqu'elle agit seule, de terreurs et de remords, elle nous éloigne de Dieu et du bien, de la vraie vie; elle nous tue ; mais elle nous tue pour nous faire trouver le chemin de la vie[6].

[1] *Ibid.*, I, p. 397.
[2] *Lettres*, I, p. 266.
[3] *Opera lat.*, I, p. 397.
[4] *Ibid.*, I, p. 376.
[5] *Gebot machen niemanden besser, sondern idermann ærger.* Erlangen, vol. XXVII, p. 271-272.
[6] *Ibid.*, p. 267.

Lorsque la Loi nous a conduits à l'Évangile, elle a fait tout son office. Elle nous devient inutile, car pour le juste il n'y a point de loi. Animé par l'Esprit d'enhaut, il accomplit sans Loi toute la Loi. Cependant, comme dans la réalité il n'y a point de juste, Luther accorde volontiers que le chrétien ne doit jamais considérer la Loi comme une chose qu'il faudrait mettre au rebut. Même quand nous sommes justifiés, la Loi nous est utile: « elle nous enseigne à crucifier la chair et à nous conduire dans les affaires de cette vie[1]. »

2° *Le péché.*

En décrivant le conflit de la Loi avec l'homme, nous avons anticipé sur la doctrine du péché. C'est que dans l'ensemble des opinions de Luther, la doctrine de la Loi et celle du péché sont en quelque sorte inséparables: elles expriment l'une l'autre, sous deux formes différentes, le même sentiment: celui de notre misère naturelle et de notre absolue dépendance vis-à-vis de Dieu.

Le péché, en effet, n'est point, comme se le figurent les consciences superficielles, une série de transgressions : le péché est une certaine manière d'agir, de penser, de sentir, de vouloir, une certaine manière de vivre et d'être, qui n'est point celle que prescrit la Loi. Nous péchons souvent et par des actes très-divers, intérieurs et extérieurs, manifestes et cachés; mais ce n'est point en cela que consiste notre péché. Il consiste, non point en ce que nous péchons, mais en ce que nous sommes pécheurs. Tout notre être est infecté

[1] *Opera lat.*, I, p. 387.

de péché: Notre âme, comme notre corps, notre intelligence, comme notre sentiment, comme notre volonté, tout en nous est pénétré, imprégné de péché. Le péché ne se manifeste pas seulement quand nous transgressons la Loi; il se manifeste aussi quand nous y obéissons. Devant Dieu, « nos meilleures œuvres sont des péchés mortels[1]. » Jamais nous ne faisons le bien sans pécher; car jamais nous ne faisons le bien, comme nous devrions le faire, avec toute la promptitude, avec toute la bonne volonté que nous devrions y mettre. Dans notre vie, le mal se trouve toujours à côté du bien, mêlé au bien, ou, pour dire plus juste, le bien ne se réalise pas dans notre vie. Tout ce que nous faisons, tout ce que nous sommes est plus ou moins mauvais, jamais bon[2].

Pour vaincre en nous la puissance du péché, une voix nous dit que nous avons la faculté du « libre arbitre, » la faculté de résister au mal, de préférer le bien au mal, de faire vers le bien des efforts qui nous procurent l'approbation et le secours de Dieu, ce que l'Église appelle « la Grâce. » Mais la voix qui nous parle ainsi de nos propres forces, nous trompe, et le « libre arbitre » est un mot vide de sens, un titre sans réalité, *res de solo titulo*[3].

L'homme n'est point libre, mais asservi au péché,

[1] « S'il faut confesser tous les péchés mortels, qu'on le fasse en ces termes : oui, toute ma vie, tout ce que je fais, dis et pense, est mortel et damnable. » Erlangen, vol. XXI, p. 247. Cf. *Lettres*, I, p. 94. *Opera lat.*, I, et passim.

[2] *Semper peccamus dum bene facimus, licet quandoque minus, quandoque magis. Ibid.*, p. 287. Cf. p. 28-29 et 173.

[3] *Opera lat.*, I, p. 27. Cf. p. 1.

et quand il est livré à lui-même, il pèche nécessairement et toujours[1].

Il a bien en soi une certaine aptitude qu'on pourrait appeler *libre arbitre*. Cette aptitude consiste en ce que l'homme est capable de s'ouvrir à l'influence soit de Dieu, soit du Diable; mais elle ne s'exerce que par l'effet d'une action de Dieu soit positive, soit négative: si l'action de Dieu est positive, c'est-à-dire, si Dieu stimule cette aptitude de l'homme et la détermine au bien, l'homme s'abandonne à Dieu, et par Dieu il fait le bien, à moins qu'on ne veuille dire que Dieu fait le bien par lui, ce qui serait plus exactement vrai[2]. Mais si l'action de Dieu est négative, c'est-à-dire si Dieu ne détermine pas l'homme au bien, si Dieu laisse l'homme dans son état naturel, l'homme ne peut que se livrer à l'influence du Diable et faire le mal. Entre Dieu et le Diable, l'homme est «comme un cheval entre deux cavaliers : si Dieu s'empare de la volonté de l'homme, elle marche comme Dieu veut; si le Diable parvient à s'y asseoir, elle marche comme veut le Diable. Ce n'est point notre volonté qui va chercher et choisir son cavalier, mais ce sont les deux cavaliers qui se la disputent[3].»

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*, III, p. 170 : Il est vrai de dire que «Dieu récompense ses propres bonnes œuvres,» *Deum sua bona opera remunerare.* Luther ne recule pas même devant la thèse corrélative : *Deum sua mala opera punire in nobis.* Du reste, les deux paradoxes sont de saint Augustin.

[3] *Ibid.*, 171-172. Ailleurs Luther nous donne une idée plus vraie des rapports de l'homme avec Dieu : « *Omnis mala inclinatio, non extra nos, sed in nobis est.... Quis invitum dicet peccare?* etc. *Ibid.*, I, p 119. Et, dans le traité même du *serf arbitre* · *Omnia quæ faci-*

Telle étant notre condition, il est évident que nous ne pouvons « nous sauver, » nous délivrer du péché par nos propres forces. Nos forces sont le néant même. Elles ne suffiraient point à tuer le moindre insecte[1]. Nous ne sommes et nous n'agissons que par un effet de l'action que Dieu exerce sur nous. En dehors de cette action divine, — supposé que nous puissions un moment nous y soustraire sans cesser d'être, — nous serions tout entiers livrés au mal, et l'étendue de notre péché serait exactement égale à l'étendue même de notre existence[2]. Si donc il y a parmi les hommes des différences religieuses et morales, si les uns marchent dans la voie du salut, tandis que les autres s'égarent pour périr, c'est que Dieu n'agit pas sur tous de la même manière. Or comme Dieu est immuable en ses desseins, il s'ensuit qu'en agissant ainsi, il ne fait qu'exécuter ce qu'il a résolu de toute éternité; en d'autres termes : le salut des élus et la damnation des réprouvés sont l'effet d'une prédestination éternelle.

A supposer même, — ce que Luther n'admet pas, — que notre salut dépendît en quelque mesure de notre volonté, et que notre volonté pût se déterminer par elle-même, il faudrait cependant qu'elle se déterminât d'une manière conforme à la prescience de Dieu, et si

mus, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, et ita etiam contingenter nobis fiunt, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes.... Voluntas humana nulla coactione, sed mera lubentia, vel cupiditate, quasi vere libera, facit quod facit, sive bonum, sive malum, III, p. 165.

[1] *Pulicem vel pediculum. Ibid.*, p. 174.

[2] *Homo quum facit quod in se est, peccat. quum nec velle aut cogitare ex se ipso possit. Opera lat.*, I, p. 1. Cf. Erlangen, vol. XXVIII, p. 126 : *So kann er nichts denn sündigen.*

Dieu a prévu que tel homme se sauverait et que tel autre se perdrait, il faut bien que les prévisions de Dieu s'accomplissent. Ainsi le salut des uns et la perdition des autres seraient encore le résultat, non pas d'une prédestination, si l'on veut, mais d'une prévision divine qui, devant s'accomplir nécessairement, équivaudrait à une prédestination[1].

Il y a donc prédestination des uns au Ciel et des autres à l'Enfer. Cependant, comme le mal, en tant que mal, s'opère par une action de Dieu purement négative, l'on peut dire que la prédestination des damnés consiste en ce que Dieu ne les a pas prédestinés au salut. C'est une prédestination toute négative[2]. Telle qu'elle est, néanmoins, elle suffit à rendre impossible le salut de tous ceux qu'elle frappe. « Ce qui n'est pas fait pour entrer au Ciel, personne ne l'y fera entrer, quand même on le mettrait en pièces. Mais ce qui doit y entrer, y entrera, quand même tous les diables s'y accrocheraient et lutteraient pour le retenir jusqu'à se mettre en pièces[3]. »

On objectera, dit Luther, que Dieu ne pourrait sans injustice damner ceux qu'il a mis dans l'impossibilité d'être sauvés. Mais cette objection, si grave qu'elle paraisse, s'évanouit devant la Majesté de Dieu : la volonté de Dieu, par cela même que Dieu est créateur, est essentiellement absolue. Elle est la raison suprême de toutes choses et d'elle-même ; et, au lieu de se deman-

[1] *Hæc inquam, omnipotentia et præscientia Dei, funditur abolent dogma liberi arbitrii. Opera lat.*, III, p. 202. Cf. p. 229-230.

[2] *Quum Deus spiritu intus voluntatem Pharaonis non mutet,... fit ut induretur. Opera lat.*, III, p. 199. Cf. *Lettres*, II, p. 181.

[3] Erlangen, vol. XXXIX, p. 128.

der comment telle action de Dieu peut s'accorder avec la bonté et la justice infinies, il nous convient, créatures bornées que nous sommes, de croire d'abord que tout ce que Dieu fait, quelles qu'en soient les apparences, est un effet de sa bonté et de son insondable justice[1]. Sa bonté et sa justice, comme tous ses attributs, nous paraissent quelquefois méconnaissables, mais pour être l'objet de notre foi, il faut qu'elles nous apparaissent sous cette forme étrange. La foi, en effet, consiste à croire ce qui est invraisemblable, ce qui non-seulement est invisible, mais contraire aux apparences visibles[2].

On le voit: Luther accepte hardiment la doctrine de la prédestination; il veut même qu'on la prêche au peuple. Et pourquoi, dit-il, ne la prêcherait-on pas? « Elle est scripturaire; elle est singulièrement propre à nourrir notre humilité et à fortifier notre foi[3].» Il n'en est pas moins vrai que Luther, hormis son *traité du serf arbitre*, n'a jamais insisté sur la doctrine de la prédestination. Il paraît y avoir toujours cru très-fermement[4], et en avoir admis toutes les conséquences, même les plus hardies; mais il sentait trop bien les dangers que la prédication de cette doctrine pouvait faire courir

[1] *Opera lat.*, III, p. 200.

[2] *Opus est ut omnia quæ creduntur, abscondantur. Ibid.*, p. 171.

[3] *Ibid.*

[4] Je ne sache pas que la pensée de Luther touchant cette doctrine se soit modifiée plus tard; ce qui est certain, c'est qu'elle n'a point varié durant la période qui nous occupe ici — Qu'on veuille bien se souvenir de cette remarque dans tous les passages de cet exposé qui, à première vue, paraissent embrasser la doctrine de Luther dans toute son étendue. Nous ne prétendons rien affirmer au sujet des opinions que Luther a professées, soit avant 1517, soit après 1525.

aux âmes faibles pour vouloir la divulguer sans discernement[1]. Elle demeura donc comme le fondement caché de la pensée de Luther, en attendant qu'elle devînt par l'influence de Calvin la doctrine la plus saillante de l'église réformée.

Il nous reste, pour compléter ce que nous avons à dire du péché, à en raconter l'origine.

Le péché, avant d'entrer dans l'humanité, s'est introduit dans le monde invisible. Un ange, que Dieu avait créé sublime et bon, est tombé dans le mal. Dieu l'avait sans doute, pour un moment, abandonné, et lui, dans ce délaissement, a péché. Cet ange, que nous appelons *Satan*, étant lui-même devenu pécheur, séduisit le premier homme[2].

«Alors Adam était juste, pieux et saint, ayant été créé tel. Il n'avait en lui aucune inclination au mal, ni à l'orgueil, ni à la colère, ni à l'impureté, ni à aucun vice; il n'était porté qu'au bien, à la chasteté, à la douceur, à la charité, et à toutes les vertus qu'il pratiquait naturellement, spontanément, avec une entière simplicité d'intention. Il pratiquait le bien de la même manière que nous faisons maintenant usage de nos sens, de nos yeux, de nos oreilles et de nos autres organes, soit pour manger, soit pour boire, soit pour marcher[3]... »

[1] *Es sind viel leichtfertiger Geister, die nicht viel vom Glauben gefühlet haben, die fallen herein, stossen oben an, und bekümmern sich zuerst mit diesem Ding, und wollen durch die Vernunft ergründen, ob sie versehen sind*, etc. Erlangen, vol. LII, p. 224. Voy. aussi la préface de l'épître aux Romains. *Ibid.*, LXIII, p. 135: *Hie ist den frevelen und hochfahrenden Geistern ein Maal zu stecken*, etc.

[2] *Ibid.*, vol., XIX, p. 2.

[3] *Ibid.*, vol. XV, p. 46.

Malgré la beauté de ce portrait, on aurait tort de se faire une idée exagérée de la sainteté que Luther attribuait au premier homme. Comme l'Écriture sainte ne parle nulle part des vertus d'Adam, il faut bien reconnaître que Luther, en les décrivant avec une telle ampleur, en a trouvé les traits soit dans la tradition ecclésiastique, soit dans sa brillante imagination. Peut-être même qu'il ne se faisait pas une idée très-claire du cercle d'activité que Dieu avait assigné au premier homme, ni des vertus qu'il était possible d'y déployer. Quoi qu'il en soit, il est certain que dans d'autres écrits, Luther a été moins élogieux à l'égard du protoplaste. Il reconnaît qu'Adam n'a reçu que les prémices de l'Esprit. Ces prémices, il aurait pu, s'il avait voulu, les augmenter, mais il n'avait point la force de vouloir. Il avait en un certain sens la faculté du libre arbitre ; mais il n'en avait pas la plénitude : il voulait le bien ; mais, comme nous, il était par lui-même incapable de le faire, et quand Dieu, pour un moment, se retira de lui, il devint aussitôt dupe et victime de Satan [1].

Sous la forme d'un serpent le mauvais ange le séduisit. Adam mangea du fruit défendu ; il pécha ; et « par ce seul péché du seul Adam, *hoc unius Adæ unico delicto*, » nous sommes tous devenus pécheurs. Mais comment ? Est-ce parce que nous avons imité son exemple, parce que nous avons fait, chacun à notre tour, ce qu'il avait fait, lui le premier ? Non, répond Luther. C'est par un procédé plus simple. Ce n'est point en imitant le premier homme, ce n'est point par

[1] *Opera lat.*, III, p. 172-185.

nos œuvres que nous devenons pécheurs, c'est en naissant[1]. La chair d'Adam, empoisonnée par le péché, fit naître des enfants dont la chair était empoisonnée, et le péché s'est transmis des parents aux enfants par la génération. De même que des enfants dont le père et la mère seraient lépreux, naîtraient avec la lèpre, ainsi nous naissons pécheurs parce que nos parents sont pécheurs[2].

Il semble, d'après cette théorie, que le péché soit, pour ainsi dire, de nature charnelle, qu'il affecte spécialement notre corps ou qu'il en procède. Souvent Luther paraît abonder dans ce sens et considérer le corps comme le siége principal, sinon unique du péché[3]. Mais souvent aussi il est entraîné à des conceptions très-différentes. Quand il ramène à une sorte d'unité les diverses manifestation du péché, il désigne comme principe de toutes nos fautes morales tantôt la paresse, tantôt la faiblesse de la volonté, tantôt l'incrédulité. Peut-être suffirait-il, pour concilier ces vues diverses,

[1] *Non imitando aut operando, sed nascendo. Ibid.*, p. 224.

[2] Erlangen, vol. XV, p. 46-47. — Il est à remarquer que Luther, conforme en cela à l'orthodoxie de tous les temps, ne tient nul compte du rôle que le récit sacré attribue à Ève. D'après la Genèse, Eve est plus coupable qu'Adam. C'est elle qui a péché la première et qui a séduit Adam. Il est très-inexact, au point de vue biblique, et inconséquent, au point de vue orthodoxe, de dire que « nous sommes devenus pécheurs par le seul péché du seul Adam. » Si c'est le premier péché qui est cause de notre misère morale, ce premier péché, selon la Genèse, est celui d'Ève, et non celui d'Adam.

[3] Voy. Erlangen, vol. XXII, p. 12. Dans ce passage, Luther mentionne à quelques lignes d'intervalles, l'égoïsme et l'inertie, *eigen Lieb*, *Trægheit*, l'un et l'autre comme principe de toutes nos transgressions. Ailleurs il dit : *nihil peccat nisi incredulitas. Opera lat.*, I, p. 488. Cf. Erlangen, vol. LXIII, p. 122-23.

de supposer que, selon Luther, le péché affecte d'abord le corps, pour arriver, par l'intermédiaire du corps, jusqu'à l'âme et la rendre égoïste, inerte, incrédule. Mais rien ne prouve que Luther, qui avait autre chose à faire que de limer des formules, eût approuvé cet essai d'harmonistique. Le plus vraisemblable peut-être, c'est de supposer que le grand réformateur, quoiqu'il ait beaucoup réfléchi sur l'essence du péché, n'est point arrivé sur cette question à une doctrine tant soit peu constante.

Mais le péché, quels qu'en soient l'essence et le principe, continue à se transmettre d'âge en âge de la même manière qu'il s'est transmis aux enfants d'Adam et d'Ève.

Ce mode de transmission est évidemment l'effet d'une loi divine : Dieu pouvait empêcher la chute de Satan et celle du premier homme : l'un et l'autre ne sont tombés que parce que Dieu les avait abandonnés[1]. Même après la chute d'Adam, Dieu pouvait empêcher que le péché se transmît; mais il a voulu que le péché se propageât et qu'il infectât toute l'humanité. Pourquoi? — parce qu'il l'a voulu[2], et aussi parce qu'il fallait que l'homme, pour arriver au salut, passât par l'humiliation, par l'austère, mais salutaire discipline du repentir et du pardon, — discipline impossible sans le péché. Donc « comme le pardon n'a lieu que pour notre salut, ainsi le péché n'a lieu que pour notre pardon. » *Ut remissio propter salutem, ita prævaricatio propter remissionem*[3].

[1] *Opera lat.*, III, p. 199, 185, 200.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, I, p. 397.

Ainsi considéré, le mal n'a qu'une réalité purement négative : il consiste dans l'absence, ou pour dire plus juste, dans la finitude du bien. Dans le mal il y a toujours quelque bien, et ainsi le mal n'est point absolument mauvais. Le mal, en tant que mal, n'existe pas. Et il y a toujours quelque mal dans le bien, et ainsi le bien, en tant qu'il n'est point parfait, se confond avec le mal [1]. Au point de vue de *ce-qui est*, la différence entre le bien et le mal s'efface, ou plutôt, le mal disparaît, faisant place à ce qui peut, en ce monde, se réaliser de bien, pour reparaître à la limite de ce bien, qui est, comme nous disons aujourd'hui, tout relatif. Luther n'a pas souvent exposé ces pensées, mais elles s'agitaient dans les profondeurs de son esprit, d'où elles jaillissaient quelquefois avec une merveilleuse clarté. C'est ainsi que dans une lettre à son ami Jean Lange il écrivait ces paroles remarquables : « Pourquoi disputez-vous sur le mal que Dieu fait ? Il paraît que vous n'avez rien de mieux à faire au milieu des grands troubles que Satan nous suscite. Ce mal se fait sans que Dieu déploie sa force, et il est inutile que, pour vous en rendre compte, vous dépensiez la vôtre. Il se fait quand Dieu n'agit point... Quand il agit lui-même, il n'en résulte jamais que du bien. Mais quand Dieu suspend ainsi son activité, l'Écriture dit qu'il endurcit. Proprement le mal ne peut point se faire, puisque le mal, c'est le néant même ; il se fait quand le

[1] *Nolle est ex carne et velle ex spiritu : ideo tantum ibi est peccati, quantum noluntatis, difficultatis, necessitatis, resistentiæ. Et tantum ibi meriti, quantum voluntatis, pronitatis, libertatis, hilaritatis ; mixta enim sunt hæc duo in omni vita et opere nostro. Opera lat.*, I, p. 173.

bien ne se fait point ou ne se fait qu'imparfaitement. *Malum non potest fieri, quum sit nihil. Sed hinc fit, quum bonum non fit vel impeditur*[1]. »

Mais Luther, prédicateur populaire, ami des âmes, et soucieux comme peu d'hommes l'ont été de son propre salut, ne s'élève que rarement à ces considérations de pure métaphysique. Il préfère, et avec raison, se livrer sans réserves à toute l'horreur que lui inspire la vue du péché. L'âme du pécheur lui apparaît « couverte de lèpre et d'ulcères, hideuse à voir. » Pour délivrer une telle âme, il subirait volontiers, comme le Christ, les plus affreux supplices[2]. Le sentiment du péché le remplit d'angoisses indicibles. Le péché c'est le purgatoire, c'est l'enfer caché dans nos âmes, mais dans cet enfer se trouve le ciel[3]. Lorsque Dieu s'approche de nous, et que, nous saluant, il nous remplit de remords et de tristesse, il veut par le remords nous conduire à l'humilité et par l'humilité au pardon. Sa parole est d'abord horrible, mais bientôt elle se transforme en la plus suave des mélodies[4].

[1] *Lettres*, II, p. 181 (12 avril 1522). La même pensée se retrouve dans *Opera lat.*, I, p. 488, 397; III, p. 170.

[2] *Ibid.*, I, p. 447.

[3] *Ibid.*, p. 444 et suiv.

[4] *Greulich ist Gottes Gruss zuerst.* Erlangen, vol. XXIV, p. 90.

II.

LA FOI JUSTIFIANTE.

1. Quand Dieu nous parle de notre péché et des châtiments que nous avons mérités, quand Dieu nous fait peur, c'est le moment de nous jeter entre ses bras et de nous réfugier en sa miséricorde. Il faut, sous l'apparence de la colère divine, reconnaître l'amour infini, et dans l'horreur du péché trouver l'assurance du salut. C'est ce que la foi sait faire [1].

Quand l'homme pécheur croit ainsi au pardon de Dieu, il est pardonné [2]. Car Dieu offre son pardon à tous les hommes, et, pour l'obtenir, il suffit de s'en emparer par la foi. Après ce que nous venons de dire du péché, de son origine, de son essence, de sa destination, cette offre du pardon n'a rien qui puisse nous étonner ; mais si naturelle, si logique qu'elle soit, il n'en est pas moins vrai qu'en elle-même, et aussi longtemps qu'elle nous est extérieure, elle nous est parfaitement inutile. Pour que le pardon de Dieu soit efficace, il faut, pour ainsi

[1] « Sous le péché se cache la justice ; sous la mauvaise conscience, la paix et la béatitude ; sous la colère divine, la bonté de Dieu et sa miséricorde. Enfin il faut voir les choses tout autrement qu'elles n'apparaissent, *alles muss man anders ansehen denn es sich lässt ansehen*. Et c'est à les voir ainsi que consiste la foi » Erlangen, vol. XV, p. 405.

[2] Personne ne peut savoir s'il est en grâce auprès de Dieu, si ce n'est par la foi. Si on a la foi, on est sauvé, si on ne l'a pas, on est damné. Se confier en Dieu et avoir bonne conscience, voilà la vraie foi, *der rechte grundgütte Glaube. Ibid.*, p. 402. Et ailleurs : *Sicut credit unusquisque, sic fit ei ; et tales sunt ei pœnæ et omnia. Opera lat.*, I, p. 87. Cf. *Lettres*, I, p. 154 et passim.

dire, qu'il descende du ciel et du sein de Dieu pour pénétrer jusqu'au fond de nos cœurs, et en devenir la propriété. Alors nous serons justifiés. La justification n'est autre chose que le pardon de Dieu devenant sensible au cœur. Ainsi comprise, il est évident qu'elle ne peut s'opérer que par la foi : « C'est en vain, dit Luther, que tu bâtirais un palais de diamants et que tu l'élèverais jusqu'aux nues : ce palais ne lui plairait pas. Tes diamants ne sont-ils pas à lui? Tout ce qu'il te demande, c'est que ton cœur soit attaché à sa parole, et ne doute point de Jésus-Christ[1]. » Et ce ne sont pas seulement les pratiques et les cérémonies de l'Église qui ne peuvent contribuer à nous justifier, les œuvres de justice et de charité, les œuvres dans le sens le plus étendu et le plus élevé, sont ici également impuissantes[2]. Que dis-je impuissantes? Les bonnes œuvres, avant la justification, sont impossibles. « Ce n'est pas en faisant ce qui est juste, qu'on devient juste, mais quand on est devenu juste, on fait ce qui est juste[3]... Personne ne peut être pieux ni faire de bonnes œuvres à moins que la grâce de Dieu ne l'ait d'abord rendu bon. Personne ne devient pieux en faisant de bonnes œuvres, mais il faut être pieux pour faire de bonnes œuvres. Car ce ne sont pas les fruits qui produisent l'arbre, mais c'est l'arbre qui produit les fruits[4]. » Les bonnes œuvres qu'on fait avant d'être

[1] Erlangen, vol. XVI, p. 42.

[2] « La foi, lorsqu'elle n'est pas tout à fait sans œuvres, *nisi sit sine ullis etiam minimis operibus*, ne justifie pas, et n'est plus la foi. » *Opera lat.*, I, p. 488.

[3] *Non iusta faciendo iustus fit, sed factus iustus, facit iusta. Opera lat.*, I, p. 385 et passim.

[4] Erlangen, vol. XXIV, p. 6; cf. XXVII, p. 191, et *Lettres*, II, p. 403.

justifié et pour l'être, sont nécessairement dépourvues de deux caractères sans lesquels aucune œuvre ne saurait être véritablement bonne : elles manquent de cette spontanéité et de ce désintéressement que la loi exige[1]. — Il est donc impossible d'être justifié par les œuvres, d'abord parce que la justification consiste, non pas à être juste, mais à être pardonné et que le pardon de Dieu, par sa nature même, n'est accessible qu'à la foi ; — ensuite, parce que la justification, supposé même qu'elle pût être méritée par des œuvres, ne pourrait l'être que par des œuvres véritablement bonnes, par des œuvres telles qu'il est impossible d'en faire avant d'être justifié. C'est donc par la foi, et par elle seule, que l'homme peut arriver à la justification.

Rien de plus simple que cette doctrine de la justification par la foi. Mais il s'en faut de beaucoup que Luther l'ait toujours exposée avec cette entière netteté. Luther n'était point un esprit systématique ; il avait trop et de trop grandes choses à faire pour se livrer à des scrupules de dialecticien. Aussi a-t-il pu, même pour exprimer ce qu'il y avait de plus essentiel et de plus stable dans sa pensée, se servir de formules quelquefois très-diverses et plus ou moins hétérogènes. Souvent il empruntait à la tradition les formes toutes prêtes qu'elle lui offrait et les remplissait de son esprit, sans se préoccuper de l'inconvénient qu'il pouvait y avoir à « verser le vin nouveau dans de vieilles outres. » C'est ainsi que la doctrine de la justification par la foi, la plus importante et la plus constante des doctrines de Luther, a revêtu dans ses écrits cinq ou six formes

[1] Voir ce que nous avons dit plus haut, p. 18.

très-différentes qui, logiquement, se trouvent être à peu près incompatibles. Mais avant que nous essayions de les esquisser tour à tour, qu'on nous permette de donner à chacune d'elles un nom propre et de dire, faute de mieux, qu'elles pourraient s'appeler : la première (c'est-à-dire celle que nous venons de reproduire), *rationaliste ;* la seconde, *ascétique ;* la troisième, *synergiste ;* la quatrième, simple variété de la troisième, *populaire ;* la cinquième, *mystique ;* la sixième, *doctrinale*.

2. — Déjà en 1516, dans des lettres intimes, Luther avait exposé la doctrine de la justification par la foi, insistant sur l'entière impuissance des bonnes œuvres, sur l'efficacité de la foi toute pure, agissant toute seule[1]. Mais en même temps qu'il s'élevait à cette hauteur, il était encore retenu par les habitudes de sa vie passée et par les traditions de l'Église. Il pensait qu'il était très-utile et même nécessaire de se confesser, de recevoir l'absolution, et que le pénitent devait accomplir scrupuleusement les œuvres de satisfaction que lui imposait son confesseur, ou s'en faire dispenser en achetant des indulgences. Les souffrances volontairement endurées, soit sur la terre, soit dans le purgatoire, lui paraissaient être un moyen d'expiation. En un mot, nous voyons Luther maintenir, durant quelques années, l'une à côté de l'autre, et sans même s'apercevoir de leur incompatibilité, la doctrine de la justification par la foi et la théorie des satisfactions et des expiations ecclésiastiques. Il voulait sans doute que le confessionnal fût purifié de tout scandale et que la vente des indul-

[1] *Lettres*, I, p. 17. Voy. aussi p. 39 et suiv., p. 52 et suiv.

gences se fît avec dignité; mais enfin il tenait beaucoup à l'absolution sacerdotale et ne dédaignait pas absolument les indulgences du pape[1]. Mais en 1520, après qu'il fut excommunié, il révoqua, non pas ce qu'il avait écrit pour restreindre la valeur des indulgences ou pour en régulariser la vente, mais tout ce qu'il avait pu écrire ou dire pour en sauvegarder le caractère sacré[2]. Depuis ce moment, il y eut dans son esprit une puissante réaction qui enleva à la doctrine de la justification les formes ascétiques dont elle était encore enveloppée. Ces formes cependant ne périrent pas toutes; et plus tard, quand nous parlerons soit des sacrements, soit du purgatoire, nous en retrouverons quelques débris.

3 et 4. — Pendant que Luther, dans sa retraite de la Wartbourg, surmontait ce qu'il y avait d'excessif dans ses tendances ascétiques[3], Carlstadt et d'autres partisans de la Réforme, se lançaient dans la voie des innovations hâtives. Luther, avec une noble imprudence, quitta son asile, revint à Wittenberg, et réussit à modérer le mouvement qu'il avait lui-même imprimé aux esprits. C'est alors qu'il commença d'insister sur la né-

[1] Voir les 95 thèses, surtout les thèses 3, 6, 7, 38, 40, 71, 94, 95. *Opera lat.*, I, p. 2 et suiv. Cf. *Lettres*, I, p. 155 : « *Necessarium est sub periculo æternæ damnationis et peccati infidelitatis credere his verbis Christi: quodcunque solveris super terram* etc. » Voy. aussi Erlangen, vol. XXI, p. 187-89, 193, et *Lettres*, I, p. 179.

[2] *Zu Ehren der heiligen, hochgelehrten Bulle widerruf ich alles, was ich je vom Ablass gelehrt habe, und ist mir aus meinem ganzen Herzen leid, was ich je Gutes von ihm gesagt habe.* Erlangen, vol. XXIV, p. 117.

[3] Voir plus bas, au chapitre de la morale.

cessité d'unir la charité à la foi qui justifie [1]. Plus tard, toutes les fois qu'il avait affaire soit à des disciples de la Réforme qui, sous prétexte de foi et d'orthodoxie, oubliaient leurs devoirs de chrétiens, soit à des partisans de l'ancienne Église qui reprochaient aux novateurs de provoquer l'immoralité en prêchant contre le mérite des œuvres, Luther montrait que la foi, lorsqu'elle est vraie, produit nécessairement de bonnes œuvres. « La foi, disait-il, est une chose vivante, active, effective, puissante, en sorte qu'il est impossible qu'elle ne fasse pas sans cesse de bonnes œuvres. La foi ne demande pas s'il faut faire de bonnes œuvres, mais avant qu'on ait le temps de rien demander, elle en a fait; elle en fait sans cesse. Un homme qui ne fait point de telles œuvres est un homme sans foi, qui marche à tâtons, cherchant la foi et les bonnes œuvres, et ne sachant pas ce qu'est la foi, ni ce que sont les œuvres: c'est un bavard qui ne sait ce qu'il dit [2].» La foi ainsi conçue implique les œuvres, les contient en germe, les produit par une évolution nécessaire. Dès lors, il était assez difficile de maintenir dans sa

[1] Voy. les huit sermons qu'il prêcha à son retour. Erlangen, vol. XXVIII, p. 207-208 : *Wir müssen auch die Liebe haben... ohne welche der Glaube nichts ist... Gott will nicht alleine Zuhörer und Nachreder haben, sondern Nachfolger und Thäter...Denn der Glaube ohn die Liebe ist nichts werth; ja er ist nicht der Glaube, sondern nur ein Schein des Glaubens* etc. Cf. vol. XVIII, p. 246.

[2] « *O es ist ein lebendig, schäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben... Er fraget auch nicht ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan, und ist immer im Thun... ein glaubloser Mensch, tappet und sichet um sich nach dem Glauben und guten Werken... wäschet und schwatzet doch viel Wort vom Glauben und guten Werken.* » *Ibid.*, LXIII, p. 125.

rigueur première la doctrine de la justification. Luther cependant s'efforçait de la maintenir telle. Il disait que la foi seule justifie; que les œuvres, bien qu'elles résultent nécessairement de la foi justifiante, ne contribuent en rien à la justification, dont elles ne sont ni la préparation ni le commencement, mais la conséquence naturelle, la suite inévitable. Il soutenait que « les œuvres qu'on fait après la justification, ne justifient pas, quoique l'Écriture les appelle *justices*, que la foi, à moins d'être toute seule, sans aucun mélange d'œuvres, n'est rien et ne peut justifier; mais que les œuvres viennent infailliblement après la justification [1]. » Toutes ces formules sont logiquement assez bonnes, mais trop subtiles pour être acceptées et comprises par des intelligences naïves. Aussi les laïcs qui penchaient tant soit peu vers les idées nouvelles ou qui seulement s'éloignaient en quelque mesure des voies ecclésiastiques étaient-ils nécessairement amenés à une doctrine plus simple. « La meilleure pénitence, disaient-ils, c'est de ne plus pécher. Mener une nouvelle vie, se convertir, voilà ce qu'il y a de mieux [2]. » Ces axiomes populaires qui, longtemps avant la Réforme, circulaient parmi le peuple, Luther les accueillit avec joie, il y retrouva sa propre pensée et les confirma de son autorité, au grand scandale des papistes. Ce scandale se comprend. La doctrine de la justification ramenée à cette forme toute simple et spontanée, était singulière-

[1] *Opera lat.*, I, p. 488.

[2] *Wahr ist das Sprüchwort, und besser dann alle Lehre, die sie bisher von der Reu haben gelehret, dass man sagt : Nimmer thun ist die höchste Busse* etc. Erlangen, vol. XXIV, p. 48. Cf. XX, p. 191.

ment subversive : elle menaçait de ruine tout ce magnifique édifice de la dogmatique chrétienne, que la théologie avait élevé au prix d'un travail douze fois séculaire. Bien plus : cette doctrine laïque, si Luther l'avait adoptée sans restriction, aurait grandement simplifié, pour ne pas dire qu'elle aurait détruit en grande partie la théologie de l'église nouvelle. C'est ce que Luther sentait fort bien ; aussi tâchait-il de mettre dans ces proverbes populaires un sens et des profondeurs qu'aucun homme du peuple n'aurait pu y apercevoir[1]. D'ailleurs notre réformateur était un esprit trop pieux, trop complexe, trop profond, pour se contenter d'une doctrine séduisante par sa simplicité, mais qui tourne, pour ainsi dire, fatalement à la platitude et à l'appauvrissement religieux.

5. — Pour éviter de tels écueils, Luther se réfugia dans les sûres retraites de son mysticisme. Là, il concevait la foi comme une sorte de substance que Dieu verse dans l'âme des élus : *fides infusa*[2]. La foi, disait-il, c'est Dieu agissant en nous, s'unissant à nous, c'est Christ nous unissant à lui-même. Comme le prêtre, sur l'autel, mêle de l'eau au vin dans la coupe bénite, ainsi l'âme du fidèle se mêle au Christ par la foi[3]. Ailleurs, le Christ est le fiancé qui se marie avec l'Église[4]. Dans cette union il se fait entre le Christ et le chrétien un singulier échange de qualités morales : les péchés du chrétien deviennent les péchés du Christ, et les vertus

[1] Cf. *Ibid.*, XXIV, p. 90-91.

[2] *Opera lat.*, I, p. 489 et passim. Cf. Erlangen, XVIII, p. 247.

[3] *Opera lat.*, I, p. 420.

[4] Erlangen, vol. XXVII, p. 183. *Opera lat.*, II, p. 280.

du Christ deviennent les vertus du chrétien [1]. Le Christ agit dans le chrétien et par lui. Le chrétien ne vit plus lui-même : le Christ vit en lui. Aussi le chrétien a-t-il part à la sainteté, à la félicité, à la toute-puissance du Christ et de Dieu [2].

Ces vues toutes mystiques, ainsi que les doctrines ascétiques que nous avons développées, supposent, en quelque mesure du moins, une christologie arrêtée, des dogmes nettement définis. Sans doute, la foi justifiante consiste uniquement à croire en la miserocorde de Dieu et à s'en emparer. Mais la miséricorde de Dieu, selon Luther, ne se révèle pas seulement sous l'aspect de la colère divine et sous la forme du remords ; elle apparaît aussi, elle apparaît surtout dans l'œuvre de Jésus-Christ, dans sa personne, dans les sacrements. Or, pour la voir quand elle se manifeste ainsi, il est clair qu'il faut se faire de Jésus-Christ et des sacrements une idée particulière, favorable à la contemplation religieuse. Il faut avoir sur le Christ et sur les sacrements des idées orthodoxes. Autrement ni le Christ, ni les sacrements ne pourraient nous révéler la miséricorde de Dieu, ni servir d'objet à notre foi; et notre foi, si elle perdait son objet, se perdrait elle-même; elle serait vaine et impuissante. De là, la nécessité des croyances correctes, de la « saine doctrine; » de là, l'identification de l'orthodoxie et de la foi. Luther lui-même, qui pourtant savait par expérience ce qu'est la

[1] *Tu, domine Jesu, es iustitia mea, ego autem sum peccatum tuum : tu assumsisti meum et dedisti mihi tuum* etc. *Lettres*, I, p. 17. Cf. Erlangen, vol. XXVII, p. 182 et suiv. ; XV, p. 346. *Opera lat.*, I, p. 101, 372-73, 386, 389.

[2] *Ibid.*, I, p. 454.

foi, se laissa entraîner à opérer cette identification désastreuse. Contre Carlstadt, il affirmait que, pour être sauvé, il faut croire à la *présence réelle*[1]; contre Érasme, qu'il faut admettre la doctrine du *serf arbitre*[2]; contre ceux qui trahissaient quelques velléités anti-trinitaires, qu'il faut maintenir les formules d'Athanase[3]. Ainsi, dès l'origine de la Réforme, les dogmes anciens ou nouveaux prenaient, pour ainsi dire, la place de Dieu; ils devenaient les objets, non pas de l'étude et de la discussion libre, mais de la foi elle-même, la condition *sine qua non* de la vie éternelle. Pour être chrétien, il suffisait de croire aux dogmes de la nouvelle église, et pourvu qu'on les admît, il importait fort peu qu'on eût une piété réelle et une moralité solide. L'essentiel était de croire, c'est-à-dire, d'être orthodoxe[4]. Pour éviter cette aberration qui devait être si funeste au protestantisme, il aurait fallu en rester à la toute première forme de la doctrine de la justification; il aurait fallu maintenir que la foi qui nous justifie, c'est la foi en la miséricorde divine, et que cette miséricorde se manifeste par les déclarations immédiates de notre conscience, qui ne peut séparer l'idée de Dieu de l'espoir du pardon, et qui trouve sa miséricorde dans les ténèbres mêmes du remords et de l'angoisse. En restant à ce point de vue, Luther eût sauvegardé l'intégrité de sa pensée,

[1] *Wider die himmlischen Propheten*, XXIX, p. 290 et passim.

[2] *De servo arbitrio. Opera lat.*, III, p. 166 : « *His ignoratis* (il s'agit du dogme du serf arbitre) *neque fides, neque ullus Dei cultus consistere potest.* »

[3] Erlangen, vol. XIX, p. 101-21.

[4] Nous reviendrons sur ce point si important en traitant de la morale de Luther.

sa rigoureuse définition de la foi, telle qu'il l'avait conçue, telle qu'il l'avait expérimentée; mais il eût très-gravement compromis — nous ne prétendons pas le nier — toute sa christologie, toute sa doctrine des sacrements, tout ce qu'il conservait enfin, dans son esprit, d'éléments traditionnels, il eût été amené à une critique radicale et totale de toutes les doctrines de l'Église, à une entière rénovation de la théologie.

III.

L'ŒUVRE DE JÉSUS-CHRIST.

Ce n'est donc pas immédiatement, mais par certains intermédiaires que la foi arrive à saisir son objet : l'œuvre de Jésus-Christ, sa personne et les sacrements de l'Église. Tels sont, pour ainsi dire, les trois chemins qu'elle doit suivre pour atteindre son but. Cette pluralité des chemins du salut paraît d'abord assez étrange, et peut-être aurait-on le droit de dire qu'elle n'est faite pour contenter ni les intelligences droites, ni les cœurs pressés de trouver Dieu. Il faut cependant reconnaître que cette pluralité, quand on la considère de plus près, se réduit, sauf quelques restes irréductibles, à une certaine unité. Les sacrements ont été institués par Jésus-Christ, ils font donc partie de son œuvre, et son œuvre tout entière n'est que la révélation de sa personne. Il n'y a donc pas, à proprement parler, plusieurs chemins du salut, il n'y en a qu'un: Jésus-Christ se manifestant à nous sous des formes diverses, qu'il nous faut maintenant considérer de plus près. Nous commencerons par l'œuvre de Jésus-Christ, abstraction faite des sacrements.

Nous avons montré, dans notre chapitre précédent, que Luther a eu, soit tour à tour, soit simultanément, plusieurs notions de la foi justifiante, qui différaient entre elles d'une manière très-sensible. Aussi ne sommes-nous pas surpris en constatant une diversité analogue dans les idées que Luther se faisait de l'œuvre de Jésus-Christ. Ici encore, quoique nous soyons fâché de

ce parallélisme trop régulier, nous serons obligé d'exposer, l'une après l'autre, six doctrines qui, si elles ne sont pas incompatibles, nous paraissent être, pour le moins, tout à fait hétérogènes. Qu'on nous permette encore une fois, pour faciliter notre travail et celui du lecteur, de donner un nom à chacune des doctrines qui vont suivre. Nous les appellerons : la première, *rationaliste;* la deuxième, *ecclésiastique;* la troisième, qui n'est qu'une variété de la deuxième, *collective;* la quatrième, *juridique;* la cinquième, *mythologique;* la sixième, *mystique.*

1. — La doctrine que nous appelons *rationaliste*, se trouve exposée avec une éloquence admirable dans une sorte de feuille volante que Luther publia en 1523 et dont le titre même était singulièrement propre à frapper les esprits. C'était une *Lettre d'indulgence publiée par Notre Seigneur Jésus-Christ.* « Cette lettre, dit Luther, bien qu'elle soit scellée du sang de Christ et confirmée par sa mort, a pâli jusqu'à devenir illisible; elle est presque moisie par l'effet des indulgences romaines qui sont tombées sur elle comme une pluie battante... Mais en voici le contenu : si vous remettez leurs dettes à vos débiteurs, mon Père vous remettra aussi les vôtres; mais si vous ne pardonnez pas, mon Père ne vous pardonnera pas. Le Christ ne dit pas : il faut jeûner tant, prier tant, donner tant; mais voici ce qu'il dit : Si tu veux satisfaire, t'acquitter de ta dette, effacer ton péché, écoute mon conseil, ou plutôt, obéis à mon ordre : pardonne, change ton cœur, sois aimable à celui qui t'offense; pardonne seulement et tout sera bien... Pourquoi ne publie-t-on pas aussi cette lettre d'indulgence? Est-ce que, par hasard, le conseil et la pro-

messe du Christ ne vaudraient pas autant que les rêves d'un prêtre[1] ? »

Si le pardon s'obtient de cette manière, il est évident que le Christ, pour nous le procurer, n'a eu qu'à nous l'annoncer. Il a fait l'œuvre d'un prophète, d'un prophète martyr, car il a « scellé de son sang » la lettre d'indulgence qu'il adresse à l'humanité; mais son sang n'était pas absolument nécessaire pour confirmer une vérité qui, comme toute vérité, doit avoir en soi assez de force pour se maintenir et se propager par son évidence propre. Quoi qu'il en soit, cette doctrine est le corollaire parfaitement régulier de la *notion rationaliste* que Luther avait de la foi justifiante[2]; elle résulte, avec une sorte de nécessité logique, de tout ce que nous avons dit plus haut, d'après Luther, sur la nature et l'origine du péché[3]. C'est donc une doctrine logiquement irrépochable; elle est, de plus, simple, accessible à toutes les intelligences, consolante pour tous les cœurs; quant à être scripturaire, elle l'est pour le moins autant que mainte autre doctrine de Luther; cependant, malgré ces qualités, qui devaient lui assurer dans la pensée et dans les écrits du Réformateur un rang distingué, si ce n'est une place exclusive, elle y a été refoulée dans un espace étroit; elle en a presque été exclue par ses rivales trop envahissantes[4]. C'est que ces rivales avaient pour elles le témoignage de l'antiquité, un grand air de profondeur

[1] Erlangen, vol. XXIX, p. 43-44.

[2] Voy. p. 34 et suiv.

[3] Voy. p. 27 et suiv.

[4] Elle y occupe cependant une certaine place. Voy. par exemple Erlangen, vol. XXI, p. 236, et XV, p. 402. Cf. *Opera lat.*, I, p. 385.

et de piété; c'est qu'elles offraient aussi, dans la lutte où l'on était engagé avec l'ancienne Église, comme un territoire neutre où l'on pouvait encore se rencontrer et se reconnaître réciproquement comme chrétiens. La jeune doctrine, au contraire, — jeune en apparence, quoique plus ancienne que toutes les autres, — était trop hardie, trop compromettante. Elle pouvait renverser ou du moins ébranler jusque dans ses bases l'ancienne théologie et même la nouvelle. Aussi Luther, tout en la ménageant et en nourrissant pour elle un amour sincère, paraissait-il la réserver pour les grandes occasions. A l'ordinaire, il lui préférait quelques-unes des doctrines qu'il nous reste à exposer.

2. — En 1518, et plus tard encore, Luther parlait des «mérites de Jésus-Christ» qui ont valu à l'Église un trésor de grâces où elle est libre de puiser, non-seulement les absolutions, mais aussi les indulgences[1]. Il soutenait contre Cajétan que les mérites de Jésus-Christ ne sont pas entre les mains de l'Église comme un capital dont elle pourrait disposer à son gré[2]; mais il accordait que Jésus-Christ, par ses mérites, a procuré à l'Église le pouvoir des clefs, qu'on peut aussi appeler un trésor. En d'autres termes, Luther spiritualisait les mérites de Jésus-Christ, il en disputait, pour ainsi

[1] Les indulgences, telles que Luther, d'accord en cela avec les meilleurs scolastiques, les concevait, ne délivraient ni de la coulpe du péché ni des peines du purgatoire, mais uniquement des peines temporelles que l'Église imposait aux pénitents. Voy. *Lettres*, I, p. 152. Erlangen, vol. XXIV, p. 152.

[2] *Hunc thesaurum Papa non habet velut in loculo vel cista. Lettres*, I, p. 152.

dire, l'usufruit à l'Église, sans vouloir en supprimer la notion[1]; cependant, après ce que nous avons dit plus haut de la Loi et du péché[2], on trouvera sans doute fort étrange que Luther ait pu parler encore des « mérites de Jésus-Christ. » De mérites, Jésus-Christ n'en pouvait pas avoir comme Dieu, mais uniquement comme homme. Or un homme, selon Luther, ne peut avoir aucun mérite, ni surtout aucun mérite superflu, communicable, car nul ne peut faire aucun bien qu'il ne soit strictement tenu de faire. Si donc Jésus-Christ, comme homme, a fait ce qu'il devait faire, ses mérites, si mérites il y a eu, ne peuvent point, comme tels, profiter à autrui. C'est ce que Luther sentait, c'est même ce qu'il disait quand il voulait combattre le culte des saints et l'idée qu'on se faisait de leurs mérites[3]. Mais avant de faire ces objections, et quand déjà il les faisait, il en oubliait, ou si l'on veut, il en restreignait la portée, les dirigeant contre les saints et les détournant de Jésus-Christ. Rien de plus arbitraire que ce procédé : si Jésus-Christ nous sauve par ses mérites, c'est-à-dire par des actes de sa nature humaine, il prend nécessairement place dans la légion des saints. On peut, comme Luther et les scolastiques ont essayé de le faire, établir une distinction entre les mérites de Jésus-Christ et ceux des saints. On peut dire que les mérites des saints sont dérivés de Jésus-Christ, tandis que les mérites de Jésus-Christ sont en quelque sorte inhérents à

[1] Voy. les détails de cette subtile controverse dans *Lettres*, I, p. 152 et suiv. et 179 et suiv. Cf. *Opera lat.*, I, p. 385.

[2] Voy. p. 18 et suiv.

[3] Erlangen, vol. XV, p. 122-123. *Lettres*, I, p. 151.

sa personne[1]. — Mais cette distinction ne nous paraît pas avoir une grande valeur. Les mérites du Christ, comme ceux des saints, sont dérivés, puisqu'ils sont, eux aussi, le reflet et la manifestation de l'activité de Dieu, ou si l'on veut, de la nature divine de Jésus-Christ; et ils nous sont salutaires, non point parce qu'ils sont, en un sens quelconque, inhérents à la personne de Jésus, mais parce qu'ils nous sont imputés ou communiqués. Au lieu de séparer Jésus-Christ des saints, cette distinction le confond avec eux: si les mérites des saints ne sont que le rayonnement des mérites de Jésus-Christ, si leur vie n'est que le reflet de la sienne, lui-même nous apparaîtra comme le premier des saints.

3. — Quoi qu'il en soit, Luther a associé les saints à Jésus-Christ dans l'accomplissement de la Rédemption. Il parle de leurs mérites, de l'efficacité de leur intercession; il affirme qu'entre tous les chrétiens il y a communauté de biens spirituels : « Pour moi, dit-il, je suis difforme, mais ces saints que j'admire et que j'aime, sont beaux et rayonnants de lumière. Par l'amour que j'ai pour eux, je m'empare, non-seulement de leurs biens, mais d'eux-mêmes. Leur gloire couvre largement mon ignominie; leur richesse supplée à mon indigence; leurs mérites remédient à mes péchés... Si quelqu'un croit que cette communion est impossible, c'est qu'il est incrédule, c'est qu'il a renié le Christ et l'Église[2]. »

[1] *Ibid.*, p. 153.

[2] *Opera lat.*, I, p. 453. Cf. Erlangen, vol. XXVII, p. 39 : « Christ et tous les saints s'approchent de toi avec toutes leurs vertus, leurs souffrances et leurs grâces, pour vivre, pour agir, pour souffrir et mourir avec toi. Ils veulent être à toi, et partager toutes choses avec toi. »

Cette communauté de biens spirituels s'étend même au delà de l'existence présente : elle passe à travers les siècles et embrasse toutes les régions de l'univers; elle existe entre les chrétiens qui sont encore dans l'Église militante et les chrétiens qui vivent déjà dans la gloire; entre nous, qui sommes encore sur la terre, et les âmes décédées qui souffrent dans le purgatoire. « La justice du Christ, dit Luther, sa vie et sa passion intercèdent pour moi, ainsi que tous les anges et tous les bienheureux qui sont au ciel, et les hommes pieux qui sont sur la terre. Si je meurs, je ne serai point seul à mourir; si je souffre, ils souffrent avec moi. Toutes mes misères, le Christ et les saints les partagent avec moi[1]. » Ainsi, les mérites de tous appartiennent à chacun, et les mérites de chacun, à tous; en sorte qu'il s'établit entre tous une certaine égalité qui suffit à sauver les plus pauvres et à maintenir les plus riches dans l'humilité. C'est en ce sens que Luther comprenait ce que dit le Symbole des apôtres de « la communion des saints[2]. »

Vers la fin de notre période, Luther parut abandonner cette doctrine en renonçant au culte des saints[3]. Cependant il serait téméraire d'affirmer qu'il l'a définitivement répudiée. Cette doctrine est de celles dont on ne se défait jamais entièrement quand une fois on s'en est pénétré. Mais que Luther l'ait abandonnée sans réserves

[1] *Ibid.*, p. 32.

[2] *Ibid.*, XXII, p. 2.

[3] Dans une lettre datée du 29 mai 1522, Luther avoue ne pas savoir quand il a cessé d'invoquer les saints; mais il en est encore à désapprouver ceux qui « rejettent purement et simplement le culte des saints. » *Lettres*, II, p. 204 et 593-94. Cf. p. 221 et suiv.

ou qu'il l'ait plus ou moins conservée, elle mérite toute notre attention. Il faut la dépouiller de ses formes gothiques pour la traduire en langue moderne. Nous avons essayé, pour notre part, de lui faire subir cette transformation, et voici le résultat que nous avons obtenu, non sans quelque surprise : 1° Le bien moral ne se réalise dans aucun individu. 2° Il se réalise dans l'universalité de ceux qui le recherchent. 3° Jésus-Christ agit sur nous, non pas directement, mais par l'intermédiaire de ceux dont la vie a été influencée par la sienne. Si tel est le sens de cette doctrine, il faut convenir qu'il y a rarement eu, sous des formes orthodoxes, un tel amas d'hérésies. Nous accordons volontiers que dans ces hérésies il y a une part à faire à l'erreur, mais nous n'en regrettons pas moins — nous l'avouons sans détour — que cette grande doctrine de la communion des saints ait été si mal comprise et si promptement oubliée dans l'Église protestante. Conservée et méditée, elle nous eût sans doute aidé à nous faire de l'œuvre et de la personne de Jésus-Christ, une idée à la fois plus rationnelle et plus historique; elle eût maintenu parmi nous de grands souvenirs et exercé sur les âmes une influence sanctifiante.

4. — A côté de cette doctrine qui, par sa forme, est surtout propre à satisfaire les âmes contemplatives, en voici une autre qui paraît faite pour les esprits raisonneurs : elle a mérité le nom de *juridique.*

Entre cette doctrine et la précédente il y a cependant, malgré le contraste qu'elles forment entre elles, un point, ou pour mieux dire, un centre commun, qui donne à toutes les deux tout ce qu'elles peuvent avoir de consistance. Ce centre commun, c'est l'idée

de la réversibilité, soit des mérites, soit des souffrances. Selon la théorie juridique, en effet, l'œuvre de Jésus-Christ consiste en ce qu'il a expié nos péchés, en ce qu'il a souffert pour nous et à notre place, ce que nous avions mérité de souffrir. Mais, pour que les souffrances du Christ nous soient salutaires, il faut qu'elles nous soient imputées comme si nous les avions subies nous-mêmes, il faut donc qu'elles soient réversibles. Au point de vue moral, la réversibilité des souffrances est pour le moins aussi difficile à concevoir que celle des mérites, c'est-à-dire des actions morales. D'ailleurs les souffrances du Christ, en tant qu'elles furent volontaires, furent des actions. Il n'y a donc aucune différence essentielle entre la réversibilité de ses souffrances et celle de ses mérites, et tout ce qu'on peut dire contre la réversibilité des mérites en général, s'applique à l'expiation des péchés du monde par le Christ. Mais admettons que les souffrances du Christ, comme ses mérites, soient réversibles, la théorie juridique n'en risque pas moins de se briser, je ne dis pas contre les objections que le rationalisme a soulevées contre elle et que nous n'avons pas à énumérer ici, mais contre certaines parties de la doctrine de Luther qne nous avons déjà fait connaître et qu'il nous suffira de rappeler très-brièvement. Selon Luther, Dieu lui-même a permis, ou, ce qui revient au même, a voulu que le premier homme tombât dans le péché et que le péché pénétrât dans toute l'humanité. Dieu lui-même agit sans cesse en nous et nous ne faisons rien qu'il ne fasse lui-même. Le mal que nous faisons, en tant que c'est un mal, c'est nous sans doute qui le faisons; Dieu ne le fait pas; mais le mal, en tant que mal, n'a aucune réalité, c'est le néant

même[1]. Comment donc, s'il en est ainsi, peut-on admettre que Dieu est irrité, soit contre le péché, soit contre l'homme pécheur? Et si Dieu n'est point irrité, comment a-t-il besoin d'être réconcilié, apaisé par le sang de son Fils? Cette contradiction éclate avec une singulière clarté dans un sermon que Luther publia en 1522, sur *Les abus de la Messe*. « Ne vois-tu pas, y dit-il, que tous ceux qui offrent ainsi à Dieu un sacrifice, font acte d'idolâtrie? Car, pendant qu'ils l'offrent, ils rendent un culte, non pas au vrai Dieu, mais à une idole que leur propre cœur s'est fabriquée, à un Dieu imaginaire qui est en colère et qu'il faut apaiser. Pour te délivrer de ton erreur, il a lui-même déclaré, dans sa parole, quelle expiation il réclame : « Voici, dit-il, voici mon corps donné pour vous, voici mon sang répandu pour vous. » Laisse donc ton sacrifice damnable et pernicieux; il n'y en a qu'un, un seul que Dieu accepte. La majesté de Dieu est trop haute pour qu'on puisse la contenter en lui offrant soit le sang de tous les hommes, soit les mérites de tous les anges. » Puis, quelques lignes plus bas : « Jésus-Christ a voulu détourner de nous la colère de Dieu que nous avions méritée... Si son corps n'avait été donné, si son sang n'avait été répandu, la colère de Dieu demeurerait sur nous, et nous resterions dans nos péchés[2]. » Donc, avant le sacrifice de Jésus-Christ, Dieu ressemblait à cette idole contre laquelle s'indigne Luther, et Jésus-Christ, en s'immolant pour nous, a commis un acte d'idolâtrie en tout point semblable à celui que Luther reproche si amèrement aux prêtres!

[1] Voy. plus haut, p. 31 et 32.

[2] Erlangen, vol. XXVIII, p. 80.

Mais supposons que Dieu, variable dans son amour, ait jamais été irrité, un peu de sang eût-il apaisé sa colère? La peine que mérite, la suite douloureuse qu'entraîne le péché, ce n'est point la crucifixion, ni une agonie de quelques heures, c'est le remords, et, si Dieu n'intervenait par miséricorde, ce serait le désespoir, l'enfer dans l'âme du pécheur[1]. Pour que le Christ souffrît ce que nous avons mérité, il aurait fallu qu'il fût, non pas crucifié, mais damné éternellement. C'est ce que Luther a compris. Aussi, nous dit-il, que le Christ souffrit en Gethsémané l'angoisse des âmes perdues[2]. Mais si les mérites ne sont point réversibles, comment les démérites, les péchés, les remords, le désespoir, le seraient-ils? Pour sortir de cette difficulté, on peut recourir à l'hypothèse du miracle : le Christ aurait pu, par miracle, prendre sur soi les péchés et les remords de toute l'humanité. Mais à ce premier miracle il aurait fallu que le Christ en ajoutât un second, pour conserver dans son âme, à côté de tous les remords et de tous les péchés de l'humanité, la sainte volonté de les apaiser et de les expier tous, c'est-à-dire tout ensemble la plus grande mesure de culpabilité et d'infélicité et la plus grande mesure de sainteté et de béatitude. Supposé que ces deux miracles se fussent accomplis, les effets qui en seraient résultés eussent été nécessairement insuffisants et même contraires à ceux que le Christ voulait produire; insuffisants, car si le Christ avait dû subir la peine que méritait, je ne dis pas le genre humain, mais un seul pécheur, il aurait fallu qu'il

[1] Voy. plus haut, p. 36.

[2] Erlangen, vol. XVII, p. 76; vol. XXI, p. 262-63.

souffrît les angoisses de la damnation, non point durant quelques heures ou quelques jours, mais en toute éternité; — contraire, car le double miracle que nous avons supposé eût deux fois suspendu, non point l'action des des lois naturelles, mais l'action de ces mêmes lois morales dont il était destiné à révéler l'inviolable majesté, sans compter que Dieu eût commis la souveraine injustice de frapper l'innocent pour épargner les coupables. Que devient donc toute cette doctrine juridique ? Elle tombe en lambeaux, sous l'étreinte même des principes de Luther. Aussi n'apparaît-elle que rarement dans les écrits du réformateur et, quand elle s'y montre, elle y est le plus souvent entourée de considérations diverses qui tendent, pour le moins, à en effacer les contours. Quelques exemples justifieront cette assertion. Dans une lettre datée du 19 novembre 1518, on lit ce qui suit : « Les souffrances et les mérites du Christ nous imposent le devoir de faire de bonnes œuvres, loin de nous en dispenser. C'est ce que nous enseigne l'apôtre Pierre (1 Pierre II, 21). L'apôtre ne dit pas : Il a souffert pour vous afin que vous n'ayez pas à souffrir, ou pour que vous en soyez dispensés, mais : « Il vous a laissé un exemple afin que vous suiviez ses traces. » Il ne vous a pas laissé un trésor qui vous permette de vivre sans suivre son exemple. La vertu propre des mérites du Christ, c'est de nous fortifier et de nous armer pour le bon combat, ce n'est pas de fournir des coussins à notre paresse[1]. » Et ailleurs : « Il a donné pour nous son corps et sa vie afin que nous eussions de l'amour pour lui et que nous lui fussions reconnaissants

[1] *Lettres*, I, p. 179.

de sa divine miséricorde, de l'ineffable trésor qu'il nous a donné, à nous pécheurs[1].» Ailleurs encore : «Il faut voir nos péchés en Jésus-Christ, châtiés en lui, supprimés en lui. ....De même que sur son corps ressuscité il n'y a plus aucune trace de ses blessures ou de ses douleurs, ainsi nos péchés se sont évanouis comme une fumée[2].»

5. — La doctrine que nous avons appelée *mythologique* se rencontre plus rarement encore que la doctrine juridique dans les écrits de Luther. On l'y trouve cependant. Ainsi Luther nous dit que Dieu s'est servi de Jésus-Christ pour surprendre et vaincre le Diable. Comme un pêcheur attache à sa ligne une amorce pour prendre le poisson, ainsi Dieu cacha son Fils unique sous la forme humaine et le présenta comme une amorce à l'appétit du Diable. Satan vit Jésus, cet homme si pauvre, si chétif, ce vermisseau, comme il est dit au Psaume XXII, et il crut qu'il pourrait se défaire de lui, comme il s'était défait déjà de tant de prophètes qui avaient combattu contre son empire. Il le fit donc crucifier par la main de ses adeptes, ne sachant pas que c'était le Dieu éternel et tout puissant. «S'il l'avait su, il ne s'y serait pas brûlé les doigts.» Mais Jésus, en vertu de sa nature divine, échappa au Diable et à la mort; il ressuscita glorieux, et le Père, pour venger l'honneur du Fils, précipita Satan du ciel en enfer[3]. Ailleurs Luther paraît supposer qu'à la mort de Jésus, le Diable

[1] Erlangen, vol. XXVIII, p. 81.

[2] *Opera lat.*, I, p. 325. Luther se livrant tout entier à sa contemplation, oublie dans ce passage certains détails de nos récits évangéliques.

[3] Erlangen, vol. XIX, p. 10-11.

était déjà précipité du ciel et que Jésus, descendit « en enfer, *zur Hölle*, » afin de remporter sur lui une victoire décisive[1]. Nous ne chercherons point à concilier ces deux doctrines; mais nous ferons remarquer que, dans l'ensemble des opinions de Luther, l'une comme l'autre est singulièrement déplacée. On ne voit pas d'où elles dérivent ni à quoi elles peuvent aboutir. Si le Diable avait en soi une force indépendante de Dieu, s'il pouvait ou s'il avait jamais pu faire quoi que ce fût sans la permission ou la volonté de Dieu, en d'autres termes, si Dieu n'était pas absolu, indépendant de tout et supérieur à tout, on comprendrait à la rigueur qu'il ait eu recours même à la ruse pour vaincre un adversaire qui ne méritait point une défaite plus noble. Mais le Dieu de Luther est vraiment Dieu, et pour vaincre le Diable, pour le jeter dans le néant, il n'a qu'à lui refuser son concours. Supposé même que dans son insondable sagesse, Dieu ait résolu de vaincre le Diable et de le vaincre par la ruse, il aurait au moins dû tirer quelque profit de sa victoire. Or il n'en a retiré aucun. Après comme avant sa défaite, le Diable exerce sur l'humanité une très-grande influence. Il nous séduit tous, comme il a séduit Adam. Dans l'ensemble des opinions de Luther, cette théorie mythologique paraît donc être une pure inconséquence. Cependant elle atteste deux faits qu'il est utile de constater en passant : c'est que Luther se faisait du Diable une idée assez voisine du dualisme et que les doctrines de l'ancienne Église exerçaient sur lui une puissante fascination[2].

[1] *Explication du Symbole des apôtres*, Erlangen, vol. XXII, p. 18.

[2] On sait que ces doctrines mythologiques sur l'œuvre de Jésus-Christ étaient fort accréditées dans l'ancienne église, au moins jusqu'à saint Anselme.

Du reste, comme tous ses contemporains, Luther croyait non-seulement à l'existence réelle et personnelle de Satan et des démons, mais aussi à leur puissance, à leur action sur la nature et sur l'homme. « Un seul démon, dit-il, est plus fort que tous les hommes ensemble[1] ». Le monde est le royaume de Satan. C'est lui qui empêche les hommes d'arriver à la vérité et à la piété. « Sans lui, une seule parole de Dieu aurait depuis longtemps suffi à sauver toute l'humanité[2].» Mais si puissant que soit le Diable, quelques gouttes d'eau bénite lui donnent d'affreuses contorsions[3], et il va sans dire qu'il ne peut rien faire sans la permission, c'est-à-dire sans la coopération au moins négative de Dieu[4]. Pour agir sur la nature ou sur le corps humain, le Diable emploie les sorcières et les sorciers. Luther croyait très-fermement à leurs maléfices et à leurs sabbats; il croyait aussi aux incubes et aux succubes. Pour s'en convaincre, il suffit de lire quelques pages de son explication du premier commandement.[5] Il y a cependant dans ce passage remarquable, et ailleurs encore, comme des saillies critiques, qu'on est tout surpris de rencontrer parmi tant de preuves d'une extrême crédulité. Ainsi, Luther n'avait aucune confiance en l'astrologie. « Les étoiles, dit-il, n'ont point été mises au ciel pour influer sur ma naissance ou sur la tienne; mais pour éclairer, pour être les signes de la nuit, pour donner quelque chaleur... Nous autres chrétiens, nous sommes les maîtres du

[1] *Opera lat.*, III, p. 228.
[2] *Ibid.*, p. 179.
[3] *Lettres*, II, p. 496.
[4] *Opera lat.*, III, p. 199.
[5] *Ibid.*, I, p. 118 et suiv.

ciel et de la terre, par conséquent aussi, des étoiles[1].» Ailleurs, personnifiant l'astrologie, il nous dit « qu'elle désire grandement devenir une science, mais qu'elle ne peut se dépouiller de sa folie native[2].» Il pensait que les jeunes hommes qui prétendaient faire des voyages aériens chez leurs maîtresses, étaient dupes de Satan ou de leurs sens énivrés et que dans tous les prodiges de ce genre il fallait faire une part assez grande à soit l'illusion, soit à des forces de la nature encore inconnues[3]. Ainsi Luther surmontait mainte fois les superstitions de son temps; mais, en général, il les partageait avec une entière naïveté. Il ne paraît pas même avoir entrevu les difficultés rationnelles qui résultaient de toutes ces idées démonologiques; il trouvait tout simple de croire en l'absoluité de Dieu et en l'existence d'un être qui dispute très-efficacement l'empire à Dieu; il affirmait avec une égale clarté que le mal moral est une réalité purement négative et que Satan, l'auteur du mal, est une personne réelle et persistante. Ces deux séries d'affirmations, dont l'une exclut nécessairement l'autre, pouvaient, après tout, se trouver réunies, sans se heurter dans l'esprit de Luther. L'une occupait parfois son imagination, l'autre procédait de sa conscience religieuse et de son intelligence spéculative; l'une avait pour lui une grande importance; l'autre n'en pouvait avoir aucune.

6. — Dans les cinq doctrines qui viennent d'être résumées, l'œuvre du Christ nous est apparue concentrée

[1] Erlangen, vol. XV, p. 199.
[2] *Opera lat.*, I, p. 119.
[3] Erlangen, vol. XV, p. 196.

tour-à-tour dans sa parole, dans sa vie, dans sa mort, dans sa descente en enfer. Selon la doctrine mystique, qu'il nous reste maintenant à exposer, c'est surtout par sa résurrection et par son ascension que le Christ nous a sauvés. Par sa résurrection et par son ascension, le Christ est entré dans sa gloire. Là il est accessible à la foi contemplative. De là aussi il peut agir et influer sur nos âmes. Quand il le fait, il y répand la foi justifiante, la paix, la joie de l'esprit, la charité, il y crée une vie nouvelle, lui même vit en nous[1]. Non-seulement nous sommes assurés du pardon qu'il nous a acquis, mais nous participons à tout ce qu'il a fait, souffert et mérité, à tout ce qu'il a été et à tout ce qu'il est. Nous naissons avec lui d'une naissance immaculée[2], nous vivons avec lui d'une vie sainte, nous mourons avec lui, nous sommes ensevelis dans son sépulcre, et si nous avons à traverser l'enfer, l'enfer par lui nous est devenu méritoire. De toute manière, nous ressusciterons avec lui, nous aurons, nous avons déjà part à sa gloire, nous régnons avec lui sur toutes choses, étant, comme lui et par lui, un avec Dieu[3]. Or toute cette vie spirituelle, toute cette gloire, c'est lui qui du haut de son ciel nous la donne et c'est à la donner que consiste son œuvre.

[1] « *Per fidem Christus inhabitat et influit gratiam... Totum ergo Christo, non nobis dandum est, quod credimus, quod iusti sumus* etc. »

[2] « *Christus aber ist ein Vater vieler Kinder, ohne leiblichen Vater und ohne leibliche Mutter.* » Erlangen, vol. XV, p. 34. Cf. p. 118-119.

[3] *Opera lat.*, I, p. 454. Cf. p. 101, 395. Erlangen, vol. XV, p. 239 et 401 : « *Die Gnade Gottes machet ihn gottförmig und vergöttert ihn, dass ihn auch die Schrift Gott und Gottes Sohn heisst.* »

IV.

LA PERSONNE DE JÉSUS-CHRIST.

Entre l'œuvre de Jésus-Christ et sa personne il y a une corrélation rigoureusement exacte : Jésus-Christ a été ce qu'il devait être pour faire ce qu'il a fait. On ne voit pas pourquoi il aurait eu quelque puissance ou quelque gloire superflue, ni comment il aurait pu remplir sa mission, s'il n'avait eu les forces nécessaires. C'est ce que Luther a mainte fois compris[1]; mais au lieu de reprendre formule après formule ce qu'il avait enseigné sur l'œuvre rédemptrice pour en déduire logiquement une ou plusieurs doctrines correspondantes sur la personne de Jésus-Christ, il conserva instinctivement la christologie orthodoxe telle qu'elle avait été arrêtée aux conciles de Nicée et de Chalcédoine : Jésus-Christ à la fois vrai Dieu et vrai homme ; la nature divine et la nature humaine se trouvant inséparablement unies en sa personne, sans être confondues l'une avec l'autre ni altérées l'une par l'autre[2].

Cette mystérieuse union des deux natures en Jésus-Christ s'est opérée par une intervention toute particu-

[1] Voy. entre autres Erlangen, vol. XIX, p. 8 : « Pour qu'il pût supporter ce lourd fardeau (le péché du monde), il a fallu qu'il fût non-seulement *la semence de la femme*, mais aussi Dieu éternel et tout-puissant. » Et ailleurs : « La foi au Fils ne pourrait nous donner la vie, si le Fils n'était point le Dieu éternel et vrai. » *Opera lat.*, I, p. 208.

[2] Cette doctrine se trouve exposée dans les écrits de notre période, nettement, mais très-rarement. Voy. Erlangen, vol. XIX, p. 18, 17-21 ; vol. XX, p. 315 ; vol. XXXIX, p. 183 ; vol. XL, p. 50-51.

lière de la toute-puissance divine. Dieu le Fils, égal au au Père et coéternel[1], s'est incarné. Dans le sein de Marie, qui resta vierge, il s'est formé un corps; il est devenu homme, sans cesser d'être Dieu. Il fallait bien que sa naissance s'opérât ainsi: car, s'il avait eu un homme pour père, il eût été entaché, comme nous le sommes tous, de la souillure originelle[2]. Mais, dira-t-on, quand Dieu le Fils forma son corps du sang de la Vierge, ne fut-il pas exposé à la contagion du péché? Sans doute, dit Luther, il y eût été exposé, si la Vierge en avait été elle-même infectée. Mais la Vierge était pure. Elle-même était née par miracle, par l'effet d'une conception immaculée. Cependant il y eut peut-être, même en cela, quelque différence entre elle et Dieu le Fils; et voici en quoi aurait consisté cette différence, supposé qu'elle ait eu lieu. Dans l'origine de l'homme, dit Luther, il faut distinguer deux faits successifs: une première et une seconde conception. Dans la première, se forme le corps; dans la seconde, l'âme s'unit au corps. Or pour Marie la première conception s'est faite soit par miracle, sans l'intervention d'un père humain, soit par le procédé ordinaire. «Là-dessus chacun peut croire ce qu'il veut; les pensées ne sont pas soumises aux visites douanières, *Gedanken sind zollfrei.*» Mais

[1] Dans les écrits de Luther le dogme de la trinité ne paraît jamais, si ce n'est pour soutenir la déité du Fils. Voilà pourquoi nous ne lui avons pas donné une place spéciale dans notre exposé. Quant à la personnalité du Saint-Esprit, Luther ne l'a peut-être pas rigoureusement conçue. Voy. par exemple, Erlangen. vol. XXII, p. 20. «*Er (der heilige Geist) ist das, damit der Vater durch Christum und in Christo alles wirkt und lebendig macht.*»

[2] *Ibid.*, XV, p. 53-54; XL, p. 23.

quoi qu'il en soit de la première conception, la seconde, qui est la plus importante, fut en tout cas immaculée. Pour Jésus, au contraire, il y eut double miracle : les deux conceptions se firent par la seule intervention du Saint-Esprit, elles furent l'une et l'autre parfaitement exemptes de péché[1].

Nous n'insisterons pas sur toutes les difficultés que présente cette doctrine; mais nous ne pouvons pas ne pas remarquer qu'elle dépasse les limites même de la foi : elle prétend expliquer historiquement un fait qu'il s'agit, dans l'entourage où il est placé, non pas de comprendre, mais de croire : l'union des deux natures en Jésus-Christ. C'est donc une saillie de rationalisme, ou, pour parler plus exactement, de naturalisme, au milieu d'un système d'affirmations supranaturalistes, en d'autres termes, c'est une flagrante inconséquence. Ajoutons que c'est une inconséquence stérile. Sous prétexte de nous faire sortir du miracle, ou, si l'on veut, du domaine des choses inintelligibles, Luther nous y ramène aussitôt. Pour comprendre un miracle, il veut que nous en admettions deux autres. Ces deux miracles, prétendus explicatifs, la conception immaculée de Marie et la conception virginale de Jésus, paraissent à première vue se soutenir réciproquement, mais l'appui qu'ils se prêtent est trompeur. En effet, s'il a fallu, pour assurer la pureté de Jésus, que Marie fût conçue sans péché, de quel droit se refuserait-on à croire que la mère de Marie — pour ne point parler de son père — a participé, elle aussi, au privilége de l'immaculée conception? Et une fois entré dans cette

[1] Erlangen, vol. XV, p. 53-54. Cf. p. 298.

voie, quelle excuse plausible pourrait-on donner pour éviter de la parcourir tout entière? Pourquoi ne pas remonter depuis la fiancée de Joseph jusqu'à la première des filles d'Ève? On dira peut-être qu'il ne vaut pas la peine d'aller si loin pour trouver un fait aussi miraculeux, aussi inexplicable que le miracle dont on cherche l'explication. Soit! Mais alors pourquoi mettre le pied sur cette voie fatale? Pourquoi vouloir expliquer un miracle par un autre miracle? Pourquoi n'en pas rester tout simplement au fait de l'union des deux natures en Jésus-Christ? Et puis, s'il faut absolument, pour que Jésus-Christ soit né sans péché et que les deux natures se soient unies en sa personne, que sa mère ait été conçue par miracle, pourquoi ne pas revendiquer pour elle hardiment et clairement tout le bénéfice de l'immaculée conception? A quoi bon parler d'une première conception peut-être entachée de péché? La timidité, en pareille matière, est dangereuse. Si pour préserver Marie de la contagion du péché, la pureté d'une seconde conception a suffi, on ne voit pas pourquoi il aurait fallu deux conceptions immaculées pour produire en Jésus le même effet. Et qu'on ne dise pas — comme Luther paraît vouloir l'insinuer — que Marie a été moins pure que Jésus. Si elle a été entachée, dans une mesure quelconque, de la souillure originelle, le miracle qui s'opéra pour elle au moment de la seconde conception, aurait été inutile, puisqu'il n'aurait point produit ce qu'il devait produire : une vierge pure pour concevoir l'Homme-Dieu. Toute cette théorie est donc, au point de vue même du supranaturalisme, à la fois insuffisante et superflue. Elle ne mène a rien, si ce n'est à une série de difficultés inextricables.

Quoi qu'il en soit, c'est depuis sa naissance miraculeuse et par elle, que la seconde personne de la Trinité est devenue Homme-Dieu. Après cette transformation, Dieu le Fils dut nécessairement subir tout ce qu'il y a d'essentiel dans la destinée humaine, sans rien perdre des attributs essentiels de la nature divine. C'est ainsi qu'il dut nécessairement mourir; car il était homme; et nécessairement ressusciter, car il était Dieu[1]. — Ici les difficultés se présentent en foule. Comment se fait-il, par exemple, que la nature divine du Christ, qui a été cause de sa résurrection, ne l'ait pas empêché de mourir? qu'elle n'ait pas neutralisé sans cesse tout ce qu'elle rencontrait dans la nature humaine de qualités et d'activités anti-divines? Ainsi, comment n'a-t-elle pas empêché l'intelligence humaine de Jésus d'ignorer certaines choses; son corps, de se fatiguer, de souffrir? Dira-t-on que les deux natures étaient en quelque sorte juxta-posées, de telle sorte que l'une et l'autre conservât, pour ainsi dire, avec ses attributs, l'espace nécessaire pour les déployer? Mais parler ainsi, ce serait nier l'union réelle des deux natures; ce serait tomber

[1] Erlangen, vol. XIX, p. 10, 17-18. Cette nécessité de mourir ne s'accorde guère avec les doctrines suivant lesquelles la mort de Jésus aurait été absolument volontaire. Si Dieu le Fils, devenu homme, a dû nécessairement mourir et que sa mort ait été la partie principale de son œuvre, ce n'est pas en mourant qu'il nous a sauvés, mais en naissant. De là vient peut-être que Luther contemple quelquefois l'*enfant Jésus* avec une attention et une tendresse dont l'Église protestante a depuis longtemps perdu l'habitude. Voy. par exemple, Erlangen, vol. XV, p. 120 : « *Dass Christus, das Kindlein, allein unser Trost sei* etc. » *Opera lat.*, I, p. 207-208. « *Quicumque velit salubriter de Deo cogitare. . humanitatem Christi, vel suggentem, vel patientem sibi præfigat, donec dulcescat eius benignitas* etc. »

dans l'hérésie de Nestorius que Luther abhorrait. Dira-t-on que par moments la nature divine se tenait inactive pour laisser la nature humaine agir ou souffrir toute seule? Mais ce serait admettre en Christ une nature divine par intermittences, en d'autres termes, non divine, ou, pour mieux dire, impossible. Ce serait dire que le Christ, dans les moments les plus importants de sa vie, surtout dans sa mort, ne fut point le Christ, n'étant point tout ensemble et effectivement Dieu et homme. Et puis comment concevoir deux natures, l'une et l'autre personnelles, constituant par leur union une seule et même personne? Comment enfin se représenter une union qu'on ne peut, sans hérésie, comparer ni à une juxta-position ni à un mélange?

En présence de ces difficultés, Luther se résignait le plus souvent et avec joie à ce qu'il appelait lui-même « la ridicule absurdité de l'Évangile[1]. » — « Par la raison, disait-il, personne ne peut comprendre que Notre Seigneur Jésus-Christ soit tout ensemble homme et Dieu tout puissant, égal au Père et au Saint-Esprit... Ici notre raison ne peut rien; il faut nous contenter de dire *credo*, je crois[2]. » Luther croyait donc tout simplement, sans y rien comprendre, que Jésus-Christ avait été tout ensemble vrai Dieu et vrai homme né de la vierge Marie[3]. » Mais parfois, entraîné par l'impétuosité de sa pensée, il s'aventurait hors de cette impasse et tombait dans les plus graves hérésies. Tantôt, comme

[1] *Dies ist unser Lehre... der Vernunft... thörlich und lächerlich, ja ärgerlich und lästerlich dazu.* » Erlangen, vol. XL, p. 50. Cf. vol. XV, p. 137.

[2] *Ibid.*, XIX, p. 12, 23.

[3] *Ibid.*, XXII, p. 17-18.

par mégarde, il séparait les deux natures; tantôt il affaiblissait, jusqu'à la détruire, la stricte notion soit de l'humanité, soit de la déité de Jésus-Christ; il devenait tour à tour Nestorien, docète, arien, et même, comme nous le verrons, quelque chose de pire. — Graves accusations qu'il nous faut établir sur des preuves solides.

Parlant de l'homme Jésus, Luther a laissé échapper des paroles singulièrement hardies : « Son corps, dit-il, était humain comme le nôtre. Or y a-t-il au monde chose plus sale[1]? »

En Gethsémané Jésus a tremblé devant la mort[2]. Pendant qu'il vivait sur la terre, sa divinité n'était connue que d'un très-petit nombre de personnes[3]... Aujourd'hui encore, les intelligents ne voient en lui qu'un homme saint et sage[4]. » Mais si grande que soit, même aux yeux de la raison humaine, la sainteté de ce sage, Luther croit remarquer entre sa doctrine et sa vie certaines contradictions[5]. Quand Luther se permettait de telles pensées, il établissait, implicitement sans doute, mais nécessairement, une séparation très-nette entre les deux natures : il était nestorien. Il l'était aussi quand il écrivait ce qui suit : « *Nous disons bien de l'homme*

[1] « *Quod quid fœdius?* » *Opera lat.*, III, p. 167.

[2] Erlangen, vol. XV, p. 175. Cf. *Opera lat.*, I, p. 445.

[3] Erlangen, vol. XV, p. 203.

[4] *Ibid.*, p. 388.

[5] « Le Diable qui nous a autrefois séduits par l'exemple des saints veut maintenant nous séduire par l'exemple de Jésus-Christ. Mais prends garde! Fais ce que la Parole de Dieu te prescrit; évite ce qu'elle te défend, et que l'exemple de Jésus-Christ ne te détourne pas de cette voie!... Si donc on te dit : Jésus a fait ceci, Jésus a fait cela, réponds hardiment : Oui, il l'a fait; mais l'a-t-il aussi enseigné etc.? » Erlangen, vol. XXIV, p. 196.

Jésus qu'il est Dieu et que Dieu est homme; et cependant personne n'est assez insensé pour ne pas savoir que *déité et humanité sont deux natures distinctes, qui ne peuvent se changer l'une en l'autre. Mais cette manière de parler toute populaire* (*die einfältige Rede*) veut dire qu'en Christ la déité et l'humanité sont l'une dans l'autre, *comme* une seule et même chose, de telle sorte que là où est l'homme Jésus, Dieu soit aussi corporellement, *comme dit Paul*[1]. »

Ailleurs il tombe évidemment dans le docétisme : il nous dit que l'enfant Jésus vint au monde sans altérer en rien le corps virginal de sa mère[2]; qu'il était le Dieu de sa mère en même temps que son nourrisson, à tel point qu'il n'y avait pas en elle une goutte de sang qu'il ne créât et ne conservât[3]. Tel étant l'enfant Jésus, il est tout naturel que Jésus crucifié apparaisse tout simplement comme Dieu[4]. Il est clair qu'à ce point de vue l'humanité de Jésus se réduit à une pure apparence. Son corps même, à ce qu'il semble, n'a pas la consistance d'un corps humain. Mais ce qui importe ici bien plus que ces paroles isolées, c'est que Luther donnait en général peu de place dans ses pensées au Christ historique : Jésus crucifié, ressuscité, glorifié, c'est-à-dire, Jésus sortant des limites de l'histoire pour entrer

[1] *Ibid.*, XXIX, p. 266. C'est nous qui soulignons.

[2] Dans un sermon prononcé en 1524 : « *Maria Jungfrau vor und nach der Geburt.* Erlangen, vol. XX, p. 297. Cf. XXII, p. 18 et 15, 298.

[3] *Ibid.*, p. 137.

[4] « C'est un beau cantique que celui du Vendredi-Saint : *Dum fabricator mundi pateretur in cruce...* Et nous avons raison de dire : Dieu a souffert, Dieu est mort. » Erlangen, vol. XIX, p. 10 et 21.

dans les régions infinies de l'éternité, pour se confondre avec Dieu : voilà le Seigneur, le Sauveur de Luther. Jésus faisant des miracles, enseignant la sainteté par sa parole et par son exemple, Jésus enfin tel qu'il se révèle à nous surtout dans les trois premiers évangiles, Luther le négligeait singulièrement, le regardait à peine. Que cette négligence ne nous étonne point! Elle est, et surtout elle a été, à peu près générale, depuis saint Paul jusqu'au dix-huitième siècle, dans l'Église chrétienne. Elle est la conséquence inévitable et du mysticisme et de l'orthodoxie: du mysticisme, qui, en présence des réalités historiques, a toujours été ou aveugle ou ébloui; de l'orthodoxie, pour qui toute l'œuvre terrestre de Jésus s'est accomplie en moins de trois jours, du Vendredi-Saint au Dimanche de Pâques, pour se continuer ensuite dans le monde invisible. Du reste, il nous suffira de nous rappeler ce que nous savons déjà des opinions et des tendances de Luther pour comprendre que, sans une inconséquence continuelle, il ne pouvait attacher une grande importance ni aux miracles de Jésus, ni à son enseignement, ni même à son exemple, ni, par conséquent, à l'ensemble de son apparition historique.

Les miracles de Jésus, pour Luther, étaient sans contredit des faits très-réels et très-certains, en ce sens qu'il n'en a jamais douté; mais c'étaient des faits qui, pour lui, ne pouvaient avoir aucune portée théologique. Il ne pouvait les considérer ni comme des preuves de la doctrine que prêchait Jésus, ni comme des signes de sa déité. Pour attester la vérité d'une doctrine, il ne suffit pas, selon Luther, que le docteur qui vient la prêcher fasse des miracles. Les imposteurs aussi peuvent en faire, et ce n'est point d'après les miracles qu'il

faut juger d'une doctrine; mais il faut, au contraire, juger les miracles par la doctrine[1]. Quant à la déité de Jésus-Christ, la foi consiste à la découvrir et à la saisir, malgré toutes les apparences contraires. Il faut donc, pour y croire de la bonne manière, faire abstraction des signes qui paraissent la mettre en évidence. Il faut contempler le Dieu incarné, non point quand il déploie sa puissance, mais quand il souffre et quand il meurt[2]. D'ailleurs Jésus n'est point le seul qui ait fait des miracles: les prophètes de l'ancienne alliance, les apôtres, les saints, vivants et morts, en ont fait. Les mages en faisaient, ainsi que les sorciers et les sorcières, les serviteurs du Diable et le Diable lui-même. Le surnaturel, aux yeux de Luther, était chose trop commune, j'allais dire trop naturelle, pour que les miracles de Jésus pussent attirer son attention et intéresser sa piété[3].

L'enseignement de Jésus, Luther en parle avec une vive admiration. « Le plus grand miracle de Jésus, dit-il, c'est sa doctrine; car ses autres miracles, auprès de sa doctrine, ne sont rien[4]. » Et ailleurs: « Si jamais il me fallait renoncer soit aux actions soit aux paroles du Christ, j'aimerais mieux renoncer à ses actions qu'à

[1] *Und wo gleich ein Wunderzeichen für den Papst wider die weltlich Gewalt geschähe... soll man dasselb nit anders achten, dann als durch den Teufel geschehen* etc Erlangen vol. XXI, p. 291. Cf. *Opera lat.*, III, p. 173 et surtout p. 126 : *Falluntur rudes per miracula, quod non advertunt quanta sit potentia et virtus Satanæ* etc.

[2] Voy. *Opera lat.*, I, p. 207-208 et la notion de la foi que nous avons déjà fait connaître, p. 33.

[3] Voy. plus haut, p. 58 et suiv.

[4] Erlangen, vol. XV, p. 352.

ses paroles. Car ses actions ne me sont utiles à rien, mais ses paroles donnent la vie, comme lui-même nous le dit[1].» Mais les paroles que Luther estime à un si haut prix, ce ne sont point les sentences morales, ni les paraboles que nous ont conservées les évangélistes synoptiques; ce sont les discours qu'on trouve dans l'Évangile de Jean; et dans ces discours, Luther ne voit autre chose que ce qu'il appelle l'*Évangile*, c'est-à-dire la même doctrine qu'il lisait dans les épîtres de saint Paul et de saint Pierre, — épîtres qu'il préférait de beaucoup aux trois premiers évangiles[2]. La morale chrétienne, même celle de Jésus, se confondait pour Luther avec la Loi. Comme telle, elle ne faisait point partie de l'Évangile: elle en était la préparation sans doute, mais aussi l'antithèse. D'ailleurs, elle ne contenait rien qui ne fût déjà contenu dans l'Ancien Testament. « Dans le sermon sur la montagne, Jésus ne donne pas une loi nouvelle, il ne fait qu'interpréter l'ancienne[3].»

Quant à l'exemple de Jésus, il faut le suivre sans doute, en tant qu'il est conforme à « sa doctrine, » c'est-à-dire à « l'Évangile. » Mais n'oublions pas qu'avant de le pouvoir suivre, il faut être justifié et guéri du péché. Par nous-mêmes, il nous est impossible d'imiter Jésus; nous pouvons bien le contrefaire et le singer; mais vivre de sa vie, agir dans son esprit, c'est ce que nous ne saurions faire, avant que l'Esprit nous soit communiqué. « L'imitation ne nous rend pas

[1] *Ibid.*, LXIII, p. 115. Les actions dont il s'agit ici, ce sont surtout les miracles du Christ.

[2] *Ibid.*, p. 112.

[3] *Ibid.*, XV, p. 282.

fils, mais, devenus fils, nous imitons[1].» Or nous devenons fils, non point en contemplant les miracles de Jésus, ni en écoutant sa morale, ni en nous attachant à son exemple, mais en le saisissant lui-même, lui crucifié, ressuscité, glorifié, lui «Dieu éternel et vrai,» en nous unissant à lui, ou plutôt en le laissant s'unir à nous, et vivre en nous. En un mot, c'est Dieu le Fils, c'est le Christ tel que la foi le contemple et le définit; ce n'est point l'homme Jésus qui nous sauve. Or Luther négligeant à ce point le Christ de l'histoire pour mettre à sa place l'Homme-Dieu de la dogmatique, était évidemment docète.

Mais il s'en faut de beaucoup qu'il l'ait toujours été. Il a quelquefois dépeint, comme je l'ai déjà fait voir, avec des couleurs très-vives et même grossières, les réalités de la vie de Jésus[2]. Quelquefois aussi il a substitué à la stricte notion de la déité du Fils une notion singulièrement affaiblie, arienne ou humanitaire.

Voici quelques indices d'arianisme: «Entre les personnes de la Trinité, dit Luther, il y a des différences; et voici en quoi elles consistent: La première personne, le Père, est la source de la Déité (*der Brunn oder Quelle der Gottheit*); *il est par lui-même le Dieu éternel et tout-puissant* et il a engendré (littéralement: enfanté, *geboren*) le Fils, de toute éternité, en son cœur paternel *et lui a conféré ainsi la Déité.* Le Fils,

[1] *Non imitatio fecit filios, sed filiatio fecit imitatores. Opera lat.*, I, p. 395.

[2] Aux détails que nous avons cités à l'appui de cette assertion, on peut ajouter le titre d'un livre que Luther publia en 1523: «Comme quoi Jésus-Christ a été Juif de naissance» (*Dass Jesus Christus ein geborner Jude sey*). Erlangen, vol. XXIX, p. 45 et suiv.

qui est la seconde personne, est éternellement engendré (littéralement : enfanté) par le Père. *Il n'a point la déité par lui-même ; il la tient du Père.* Le Saint-Esprit, qui est la troisième personne, n'est point engendré (littéralement : enfanté), comme le Fils ; mais il procède également du Père et du Fils, *de qui il tient de toute éternité sa divinité propre*[1].» Ailleurs, dans son traité du *serf arbitre*, parlant de choses invraisemblables et pourtant vraies, il cite entre autres la Trinité ; mais il avoue qu'il est scandaleux, *esse offendiculo*, de dire qu'il y a trois dieux. «Cela n'est point vrai ; et l'Écriture ne l'enseigne pas ; mais ce sont les sophistes qui parlent ainsi[2].» Ces sophistes, qui étaient sans doute des papistes, disaient probablement qu'il y a trois dieux, mais que ces trois dieux sont un seul et même Dieu. Il n'est pas du tout vraisemblable qu'ils aient été trithéistes. Parlant comme ils faisaient, ils ne sortaient pas des limites du dogme athanasien, que Luther paraît franchir, quand il se scandalise de leur langage, quand il insiste, comme nous l'avons vu le faire plus haut, sur la subordination du Fils et de l'Esprit. Luther, très-certainement, a toujours eu horreur de l'Arianisme, mais pour ne point tomber dans une hérésie, il ne suffit pas de l'abhorrer.

Il nous reste à relever, pour terminer ce chapitre, une hérésie pire que l'arianisme, elle consiste en ce que Luther a maintes fois substitué à la Déité du Christ ce qu'on pourrait appeler sa divinité morale. « Qu'est-ce donc, dit-il dans son *Commentaire sur la première*

[1] *Ibid.*, XIX, p. 123. C'est encore nous qui soulignons.
[2] *Opera lat.*, III, p. 167.

épître de Pierre, qu'est-ce donc que la nature de Dieu (dont nous devons devenir « participants ») ? C'est la vérité éternelle, la justice, la sagesse, la vie éternelle, la paix, la joie, l'allégresse du cœur et tout ce qu'on peut appeler bon[1].» Et ailleurs: « La forme de Dieu (dont Jésus-Christ était revêtu) ce n'est point la substance de Dieu; c'est la sagesse, la force, la justice, la bonté, la liberté. Le Christ, en tant qu'homme, fut libre, puissant, sage, exempt de tout péché; et cependant il ne s'enorgueillit pas de sa forme divine, et il ne s'y complut pas[2].» Il est vrai que dans le premier de ces deux passages, Luther ne parle pas du Christ, mais du chrétien, qui doit « participer de la nature divine; » et que, dans le second, il distingue expressément la « substance de Dieu » de la « forme de Dieu, » ajoutant que le Christ ne s'est jamais dépouillé de celle-ci. Ces restrictions, à ce qu'il semble d'abord, ôtent à ces deux textes toute la portée qu'ils paraissent avoir. Mais qu'on ne se hâte pas d'en juger ainsi; qu'on veuille plutôt remarquer: 1° que, d'après le premier de ces deux textes « la nature de Dieu » — que Luther ne distinguait certainement pas de « sa substance » — ressemble parfaitement à « la forme de Dieu » que nous décrit le second texte; 2° qu'ainsi il n'y a, entre « la nature de Dieu » et « sa forme » aucune distinction logiquement soutenable et que ces deux notions se confondaient nécessairement dans l'esprit de Luther; 3° que, Dieu n'ayant qu'une seule nature, Dieu le Fils n'en a pu adopter une autre, quand il

[1] Erlangen, LII, p. 219.
[2] *Opera lat.*, I, p. 171.

s'est incarné. Il a donc pris à soi, ou pour parler plus exactement, il a conservé cette nature ou cette forme divine « qui est vérité, justice, sagesse, vie éternelle, paix, joie, allégresse du cœur.» Donc sa Déité n'était autre chose que sa pureté morale, sa sainteté. Il a été Dieu parce qu'il a réalisé notre idéal moral.

Cette hérésie si grave ne se rencontre pas seulement dans quelques passages isolés, où elle apparaît, comme nous venons de le voir, avec une netteté suffisante; on la rencontre aussi, mais à l'état latent et à une assez grande profondeur, dans presque toutes les doctrines que Luther s'est faites de l'œuvre de Jésus-Christ: dans les doctrines *ecclésiastique* et *collective*, suivant lesquelles Jésus aurait fait l'œuvre du premier, du plus grand des saints; dans les doctrines *mythologiques*, suivant lesquelles Jésus aurait remporté sur le Diable une victoire qu'il aurait pu parfaitement obtenir même s'il n'avait été qu'un homme exempt de péché[1]; enfin et surtout, dans la doctrine *mystique*, celle que Luther affectionnait plus que toutes les autres, et suivant laquelle le Christ communique au chrétien, quoi? l'égalité avec le Père, la coéternité, la toute-puissance, la toute-science, l'ubiquité? Non, rien de tout cela; mais les forces d'une moralité et d'une piété supérieures[2].

Nous venons de dire que, selon Luther, le chrétien ne reçoit du Christ qu'une divinité toute morale; et cependant Luther, comme nous l'avons dit nous-même[3],

[1] Puisque le Diable, en ce cas, n'aurait eu aucun droit sur lui.

[2] Pour toutes les doctrines que nous venons de récapituler ici, nous pouvons nous borner à renvoyer le lecteur au chapitre précédent où elles sont exposées.

[3] Voy. plus haut, p. 60 et 76.

parle souvent de la toute-puissance du chrétien et même de sa déité. Mais ne faut-il pas ici tenir compte de l'exagération évidente des paroles? D'ailleurs si le Christ communique au chrétien la déité, si le chrétien devient Dieu, sans cesser d'être homme, il est clair que la déité, telle que Luther la conçoit, n'est pas conforme à la notion que toute métaphysique sérieuse en doit donner. La déité du chrétien, Luther la définit dans le premier des passages que nous avons allégués ici: c'est la sainteté; et si le Christ ne communique que cette déité là, on ne voit pas pourquoi lui-même il en aurait une autre. «Qu'est-ce que le Christ? dit quelque part Luther. Le Christ est Dieu et il est homme; et il est Dieu et homme, il est le Christ, de manière à ne l'être pas pour lui, mais pour nous[1].»

C'est à cette même christologie que vient aboutir la définition *mystique* que Luther nous donne de la foi justifiante[2]. En effet, quand le chrétien s'approprie les mérites et les souffrances du Christ, quand il contemple la croix, et «qu'il y voit ses péchés s'évanouir comme une fumée,» quand il meurt avec le Christ, pour que le Christ vive en lui, en un mot quand le chrétien se substitue et s'unit au Christ, que fait-il? Observé de près et à fond, il détourne ses regards de son imperfection présente, pour se voir tel qu'il sera un jour, quand l'œuvre de Dieu se sera accomplie en lui. Au fond de son âme il trouve l'image de son individualité idéale et par une anticipation hardie, il la voit dès à présent réalisée, non pas en lui sans doute, et

[1] Erlangen, vol. XX, p. 312.

[2] Voy. plus haut, p. 40 et suiv.

dans le monde des apparences, mais devant Dieu et en Christ. Le Christ auquel « il s'unit » ressemble trait pour trait à l'idéal qu'il se fait de la vie humaine. La divinité, la gloire qu'il puise en son Sauveur, n'est en réalité autre chose que la perfection humaine.

Ainsi le Christ de Luther[1], qui, dans ses traits essentiels est vraiment le Christ de toutes les âmes à la fois orthodoxes et pieuses, n'est pas aussi différent qu'on pourrait le croire, à première vue, du Christ de Schleiermacher, ou, comme on dit en France, du Christ de la « nouvelle école. » Entre les deux, la différence nous paraît surtout consister en un point: c'est que Schleiermacher et ceux qui se réclament de son nom, tiennent à attribuer à l'homme Jésus, au Christ historique, toutes les perfections que Luther, ainsi que tous les orthodoxes mystiques, cherche sur la croix et de préférence dans la gloire des cieux. Mais cette différence, si grande qu'elle soit, est encore plus apparente que réelle. Selon Schleiermacher, comme selon Luther, la perfection du Christ ne nous est utile et, par conséquent, n'importe à notre vie religieuse, que dans la mesure où elle occupe notre esprit et en devient la propriété. Comme réalité objective, céleste ou terrestre, elle ne nous sert de rien. Elle est donc une chose, en dernière analyse, assez indifférente.

Avant de clore ce chapitre, il ne sera peut-être pas inutile de le résumer. Dans les écrits de Luther, le Christ nous est apparu :

[1] Si l'on voulait nous objecter ici les autres théories de Luther sur la personne de Jésus-Christ, nous dirions tout simplement : « l'un des Christs de Luther. »

1° Comme Dieu-Homme, conforme aux formules de Nicée et de Chalcédoine;

2° Comme Homme-Dieu, avec quelques nuances de nestorianisme;

3° Comme Dieu incarné, avec quelques nuances de docétisme;

4° Comme Sauveur tout céleste;

5° Comme Fils de Dieu, avec quelques nuances d'arianisme;

6° Comme homme idéal, assez semblable au Christ de la nouvelle école.

V.

LES SACREMENTS.

La grâce que Jésus-Christ nous procure, nous est offerte aussi dans les sacrements.

Qu'est-ce que les sacrements? Luther a négligé de nous en donner une définition précise. Il les a quelquefois assimilés soit aux cérémonies de l'ancienne alliance[1], soit aux rites de l'Église chrétienne[2], il a même reconnu qu'aucun des « sacrements » n'est appelé de ce nom dans l'Écriture sainte[3].

De là vient que, durant les premières années de notre période, il a tout simplement admis les sept sacrements de l'Église. Dans un sermon prêché en 1518, il parle du mauvais usage qu'on fait de la sainte Cène et de « tous les autres sacrements[4]. » En 1519, il conseille aux mourants de se confesser et de se faire donner l'extrême onction[5]. Mais en 1520, quand il publia son fameux traité sur « *La captivité de Babylone*, » il était à peu près décidé à ne considérer comme sacrements que les rites institués par Jésus-Christ lui-même: « Tout d'abord, dit-il, je nie qu'il y ait sept sacrements. Provisoirement, *pro tempore*, j'en admets encore trois: le baptême, la pénitence et le sacrement du pain[6]. »

[1] *Opera lat.*, I, p. 488-89; II, p. 272 : *fieri non potest ut sacramenta nova differant ab antiquis sacramentis.* »

[2] *Ibid.*, p. 285.

[3] *Ibid.*, I, p. 489.

[4] Erlangen, vol. XVII, p. 57.

[5] *Ibid.*, XXI, p. 256-266.

[6] *Opera lat.*, II, p. 260.

Cependant il consent à ranger l'extrême onction parmi « les sacrements que nous avons nous-mêmes établis, comme par exemple, la consécration du sel et l'aspersion de l'eau bénite [1]. » L'extrême onction peut avoir, selon lui, la même utilité que la pénitence ou la sainte Cène, puisqu'elle nous fait sentir, elle aussi, le pardon de nos péchés, pourvu que nous la recevions avec foi [2]. Il va jusqu'à dire « qu'on pourrait compter parmi les sacrements : la prière, la Parole de Dieu, les épreuves de la vie, » toutefois, dit-il, « dans le sens propre, il ne convient d'appeler sacrements que les signes visibles auxquels est attachée une promesse; en sorte qu'à parler rigoureusement, il n'y a dans l'Église que deux sacrements : le baptême et la sainte Cène [3]. Mais il s'en faut de beaucoup que Luther ait toujours parlé « rigoureusement. » En général, même dans son traité sur « *La captivité*, » il conserve trois sacrements : le baptême, la pénitence et la sainte Cène.

1. *Le baptême.*

Le baptême, selon Luther, est le premier et le plus grand des sacrements : « C'est par lui que le péché est effacé, que la mort éternelle est supprimée, que le Prince de ce monde est expulsé, que le ciel est ouvert et que la majesté divine se répand tout entière dans les âmes [4]. » Et ailleurs : « l'enfant qu'on baptise est changé, purifié, renouvelé [5]. »

[1] *Ibid.*, p. 285.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, littéralement : « le baptême et le pain. » Cf. Erlangen, vol. XXVII, p. 142 et 24, 65.

[4] *Opera lat.*, II, p. 550.

[5] *Ibid.*, p. 274.

La grandeur de cette grâce baptismale a de quoi étonner, — non-seulement la raison vulgaire qui, ne la voyant pas, ne saurait y croire, — mais aussi la foi qui, tout en y croyant, peut se demander pourquoi Dieu confère ainsi ses dons les plus précieux, sachant qu'ils seront tous, ou à peu près tous, infailliblement perdus. En effet, parmi ceux qui survivent tant soit peu à leur baptême, il n'en est aucun qui conserve ou même qui recouvre la grâce baptismale. Si fidèle qu'il soit, le chrétien ne redeviendra plus, du moins ici-bas, ce qu'il était (par hypothèse) au sortir du baptême : un être mûr pour le ciel. Tout au plus sera-t-il à la fin de sa carrière un pécheur justifié, en qui Dieu aura commencé l'œuvre de la sanctification[1]. C'est donc à pure perte, ou à peu près, que Dieu donnerait tous les jours le ciel et la vie éternelle à des millions de nourrissons. Selon Luther, cette prodigalité divine — que nous avons peine à trouver vraisemblable, et dont la notion même est contradictoire et inintelligible, car qu'est-ce qu'une vie éternelle qui s'évanouit? — cette prodigalité divine ne serait pas sans analogie. En effet, quand Dieu créa le premier homme, il lui fit aussi des dons immenses, sachant qu'il les perdrait, voulant même qu'il les perdît. Entre la perfection d'Adam et la grâce baptismale, la ressemblance est frappante. Des deux côtés, c'est le ciel établi sur la terre, mais disparaissant aussitôt après, pour faire place au péché et à toutes ses suites. La grâce baptismale est pour chaque chrétien ce qu'Éden a été pour l'humanité. Mais Éden a-t-il existé ou n'est-il qu'une création de la poésie religieuse? Qu'on

[1] Voy. plus bas, le commencement de notre chap. VIII.

adopte l'une ou l'autre de ces deux opinions, il n'en faudra pas moins convenir qu'Éden, s'il a été, n'est plus. Ce qu'on en dit est donc un souvenir ou un mythe [1], mais que ce soit l'un ou l'autre, ce sera surtout un moyen de nous représenter vivement notre idéal moral et religieux. Or il en est de même de la grâce baptismale. Si nous l'avons reçue, il est certain que nous l'avons bientôt perdue. Depuis que nous nous connaissons nous-mêmes, depuis qu'on a vu en nous quelques manifestations de vie morale, nous nous sommes vus et on nous a vus pécheurs. Dans nos souvenirs il n'y a aucune trace de la grâce baptismale; ce que Luther en dit est donc tout simplement une affirmation de la foi. Ici, comme en d'autres circonstances, la foi constate un fait, non pas parce qu'il est manifeste, mais parce qu'il ne l'est pas, parce qu'il est invisible et invraisemblable. Mais supposé que cette affirmation de la foi soit, pour ainsi dire, matériellement erronée, elle n'en est pas moins idéalement vraie, en ce sens qu'elle nous représeute ce que nous devons être, ce que nous serons, ce que nous sommes déjà au point de vue de Dieu.

Cette notion de la grâce baptismale, aussi longtemps qu'on la considère en elle-même, peut donc, sans le moindre inconvénient, s'interpréter en deux sens diffé-

[1] A quelque point de vue qu'on soit placé, il faut convenir que le récit de la Genèse ne fournit pas tous les éléments dont la dogmatique a composé la perfection d'Adam. Dans l'idée que les théologiens en ont donnée, il y a donc, de toute manière, des éléments mythiques. Dès lors, la différence dont il s'agit ici devient presque imperceptible : ce qu'on a dit d'Éden est un mythe ou historique ou pur, mais très-certainement un mythe.

rents; et il importe peu qu'on y voie soit une vérité idéale, soit un fait réel. Mais lorsqu'on veut la faire entrer dans la série des doctrines où Luther l'a placée, il faut de toute nécessité déclarer qu'elle n'implique pas la réalité des faits qu'elle décrit. Autrement on s'engage dans d'inextricables difficultés. En effet, si le baptême purifie, régénère, ouvre le ciel, à quoi servent les autres sacrements? Quel motif aurons-nous désormais de nous repentir, de croire, de vivre? On dira sans doute que les néophytes qui survivent à leur baptême, perdent la grâce qu'ils y ont reçue, et qu'ils ont besoin, pour la recouvrer, de se repentir, de croire, d'user des autres sacrements, de traverser enfin les épreuves de la vie. Soit! Mais n'oublions pas que rien ici-bas ne peut nous rendre la plénitude de la grâce baptismale. Si le baptême conférait en réalité cette grâce, il serait, si l'on peut ainsi dire, trop grand pour entrer dans les limites de la doctrine de Luther, pour laisser à côté de lui une place suffisante et convenable aux autres sacrements, à la repentance et à la foi; il serait «la seule chose nécessaire;» et tout le reste, s'il n'était exclu, deviendrait accessoire. Il fallait donc de deux choses l'une: ou restreindre la notion de la grâce baptismale ou déclarer qu'elle est purement idéale. Luther, à ce qu'il semble, préfère la restreindre. Il la fait consister non pas dans la sanctification complète du baptisé, mais uniquement dans sa justification. «Après le baptême et la pénitence, dit-il, tous les péchés sont pardonnés; mais jusqu'à la mort il reste en nous quelque péché... On ne devrait donc pas dire qu'après le baptême il n'y a plus de péché en nous; mais on devrait tout simplement dire qu'après le baptême tous les pé-

chés sont pardonnés... Ce qui reste du péché après le baptême, c'est la concupiscence (*der Zunder*); et quand même cette concupiscence, comme on le prétend, ne serait point péché, mais maladie et infirmité, il n'en serait pas moins incontestable qu'elle nous empêcherait d'entrer au ciel[1]. »

On se demande ici quels sont les péchés que Dieu pardonne au moment du baptême. Des enfants qui n'ont encore donné aucun signe de vie morale, des enfants même qui ne sont pas encore sortis du sein maternel[2], ont-ils donc déjà commis quelque péché? C'est ce que Luther ne dit nulle part. Mais il affirme qu'ils sont conçus dans le péché, c'est-à-dire entachés de la souillure originelle. Est-ce donc le péché originel qui leur est pardonné? Mais ce péché ne devient conscient, et par conséquent aussi ne devient *pardonnable*, que lorsqu'il s'est manifesté par quelque péché actuel[3]. Aussi Luther ne dit-il pas que Dieu pardonne aux baptisés la coulpe du péché originel. Qu'est-ce donc qu'il leur pardonne? Ce sont évidemment leurs péchés futurs, les péchés de toute leur vie. « Admire, dit Luther, la richesse du chrétien, du baptisé. Quand même il le voudrait, et quelques péchés qu'il commît, il ne pourrait se perdre, à moins qu'il ne voulût pas croire. Aucun péché ne peut le damner, si ce n'est l'incrédulité.

[1] Erlangen, vol. XXIV, p. 77-79.

[2] Luther admettait qu'en certains cas on baptisât les enfants avant que leur naissance fût achevée, selon l'usage traditionnel. *Opera lat.*, II, p. 274.

[3] C'est ici le lieu de rappeler la grande parole que nous avons déjà citée (p. 30) « *ut remissio propter salutem, ita prævaricatio propter remissionem.* »

« Tous nos autres péchés, pourvu que la foi en la promesse divine qui nous a été faite au moment de notre baptême, revienne ou persiste, s'évanouissent en un clin d'œil en vertu de cette foi, ou plutôt en vertu de la véracité de Dieu qui ne peut se démentir soi-même [1] etc. » Ainsi la justification baptismale ne s'opère pas au moment du baptême, mais plus tard, à mesure que se développe le péché et que survient la foi en la miséricorde divine. A y regarder de près, Luther n'a pas seulement restreint la notion de la grâce baptismale, il a fait entendre qu'elle est purement idéale [2]. Cependant il faut convenir que, sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, il n'a pas donné à sa pensée toute la clarté désirable; même dans le traité sur « *La captivité de Babylone*, » la doctrine du baptême nous paraît être assez vaguement développée et susceptible d'interprétations très-diverses. Mais ce qui est clair et au-dessus de toute contestation possible, c'est que, selon Luther, l'efficacité du baptême, quelle qu'elle soit d'ailleurs, dépend tout entière de la foi du baptisé. « Le baptême ne justifie personne et n'est utile à personne. Ce qui dans le baptême est utile, c'est la foi en la promesse de Dieu [3]... Ce qu'il faut avant tout considérer dans le baptême, c'est la promesse divine : « qui croira et sera baptisé, sera sauvé... » Une fois baptisés, ne doutons point de notre salut. Si nous en doutions, notre baptême ne nous servirait de rien; il nous serait

[1] *Opera lat.*, II, p. 271.

[2] Voy. surtout dans le *De captivitate*, le paragraphe *de sacramento baptismi*, vol. II, p. 270 et suiv.

[3] *Ibid.*, p. 272.

même nuisible[1]. » Ce principe que Luther a si nettement posé et qu'il a constamment maintenu durant notre période, soulève cependant de graves difficultés. Si le baptême ne nous devient utile que lorsque nous saisissons par la foi la promesse de Dieu qui nous y est présentée, pourquoi l'Église baptise-t-elle les petits enfants? Supposé que la grâce baptismale soit réelle, et qu'elle implique la plénitude du salut, ou, dans une mesure quelconque, la rémission des péchés, ne sera-t-il pas raisonnable d'attendre pour l'offrir aux enfants qu'ils soient en état de la recevoir? N'est-il pas cruel, et même impie, de la leur présenter quelques jours après leur naissance, pendant qu'ils ne savent pas même qu'on la leur présente? Que si la grâce baptismale n'est pas réelle, mais idéale, le baptême qui en est le symbole, agira sur nous, comme tout symbole, juste dans la mesure où notre esprit sera capable, soit d'en comprendre le sens, soit d'en être frappé. Or dans l'enfant qui vient au monde nous ne voyons encore ni intelligence ni sensibilité religieuse. A moins que toutes les apparences ne nous trompent, ce petit enfant ne saurait profiter d'un symbole quelconque. Il est vrai que plus tard il pourra se dire que lui aussi a été baptisé et s'approprier ainsi les consolations et les vérités que représente le symbole baptismal. Mais les réflexions que fera, dans ces conditions, notre néophyte, après qu'il aura depuis de longues années reçu le baptême, seraient sans doute plus salutaires, si elles étaient moins artificielles, — si elles étaient stimulées et soutenues par des souvenirs personnels.

[1] *Ibid.*, p. 270.

On le voit, en bonne logique, la doctrine de la grâce baptismale, quelque définition qu'on en veuille donner, mène infailliblement au baptisme [1]. Mais le baptisme, du temps de Luther, c'était l'innovation sans mesure et sans frein, le bouleversement de l'Église et de l'État, c'était la guerre des paysans, c'était l'épouvantable saturnale de Münster. Aussi Luther, bien qu'il fût plus d'une fois tenté de renoncer au baptême des petits enfants [2], fit-il tous ses efforts pour en maintenir l'usage. C'est à quoi il réussit, non pas précisément par de fortes raisons, mais par l'énergie de sa volonté. « Qui donc, disait-il, vous prouve que les petits enfants qu'on baptise n'ont point la foi? Ils sont faibles, sans doute; mais Dieu, ayant égard à la foi de l'Église, à la foi et aux prières de leurs parents et de leurs parrains, verse dans leurs âmes la foi, *fides infusa*. Ainsi l'enfant, au moment du baptême croit et reçoit, en vertu de sa foi, la grâce qui justifie ou même la grâce qui sauve [3]. » Sans cette foi, « le baptême leur serait nuisible, » il faut donc, pour les baptiser en bonne conscience, croire qu'ils croient.

Si la foi consiste à affirmer ce qui est invisible et invraisemblable, il semble d'abord que Luther ait par-

[1] Ou a une conception toute magique de l'efficace du sacrement — conception dont nous n'avons pas à nous occuper ici, puisqu'elle est incompatible avec la doctrine de Luther sur la foi nécessaire au néophyte.

[2] Voy. par exemple, *Lettres*, II, p. 151 et 126-128 : « *Semper expectavi Satanam, ut hoc ulcus* (il s'agit du baptême des enfants) *tangeret, sed noluit per papistas.* Lisez aussi dans Ranke, le récit d'une entrevue de Luther avec les prophètes anabaptistes, *l. c.* Vol. II, p. 27.

[3] *Opera lat.*, II, p. 274.

faitement le droit de nous demander de croire en la foi des petits enfants. Mais la foi ne consiste pas à croire tout ce qui est invisible, ni tout ce qui est invraisemblable, sans quoi elle se confondrait avec la folie. L'objet de la foi est déterminé par le but même qu'elle doit atteindre. Ce but, c'est la grâce de Dieu, en tant qu'elle justifie ou sauve le croyant, ce n'est donc point l'état spirituel des enfants qu'on baptise. Que Dieu puisse ou ne puisse pas produire en eux la foi, là n'est point la question. Il s'agit de savoir s'il la produit en effet. Or, quand nous regardons un petit enfant qu'on baptise, rien en lui ne nous dit qu'il a la moindre étincelle de foi. Pourquoi donc voudrions-nous affirmer qu'il croit? Serait-ce pour assurer son salut? Mais ce serait mettre en doute ce que nous affimerions. Serait-ce pour assurer le nôtre? Mais comment la foi de notre néophyte pourrait-elle nous sauver? — En vérité, il n'y a qu'un seul motif qui puisse nous porter à croire ou à dire que les petits enfants, au moment de leur baptême, ont la foi : c'est le désir ou le besoin de justifier ce que nous faisons quand nous leur offrons la grâce baptismale; mais l'aveu de ce motif, qu'il est impossible de cacher, n'est-il pas la réfutation la plus péremptoire de toute cette doctrine [1]?

Mais de cette doctrine insoutenable il reste quelques éléments d'une simplicité et d'une vérité incontestable; il reste tout ce que dit Luther des consolations que le chrétien doit puiser dans le souvenir de son bap-

[1] Après ces observations critiques, l'auteur croit devoir déclarer qu'il considère le baptême des petits enfants, non point comme un acte nécessaire au salut, mais comme un usage vénérable et parfaitement légitime, précisément parce qu'il n'y voit rien de surnaturel.

tême, et surtout ce qu'il dit de l'enseignement moral qui nous y est offert. Luther, fort heureusement, ne s'est pas toujours occupé de la grâce baptismale et des effets immédiats qu'elle peut produire. Souvent il a parlé du baptême comme d'un symbole moral : « Le baptême, dit-il, signifie deux choses : la mort et la résurrection... La mort du vieil homme et la naissance de l'homme nouveau[1]. » Une fois baptisés, nous devons nous appliquer à réaliser dans notre vie le symbole qui nous a été appliqué, nous devons « mourir au péché et ressusciter en grâce, crucifier notre chair et nous approprier par la foi les puissances de la vie éternelle. » Considéré à ce point de vue, le baptême représente toute la vie du chrétien et ne se réalise complétement qu'après le jugement dernier. Jusque là, il est pour nous une puissante exhortation, un continuel stimulant : « Toute notre vie doit être un baptême[2]. »

2. *Le sacrement de la Pénitence.*

Dans les premières années de notre période, Luther, considérait ce sacrement comme très-salutaire, et même comme nécessaire : « Pourquoi, écrivait-il en 1518, pourquoi Jésus-Christ a-t-il dit : « *Ceux à qui « vous remettrez les péchés, ils leur seront remis?* » N'est-ce pas parce que les péchés ne sont pardonnés à personne à moins qu'un prêtre ne les lui pardonne et qu'il ne croie qu'ils lui sont pardonnés[3]? » Et plus tard,

[1] *Opera lat.*, II, p. 273. Erlangen, vol. XXI, p. 230.

[2] *Quidquid enim vivimus baptismus esse debet.* II, p. 273. Cf. Erlangen, vol. XXI, p. 229.

[3] *Opera lat.*, I, p. 81. Cf. *Ibid.*, II, p. 2 : « *Nulli prorsus remittit Deus culpam, nisi simul eum subjiciat, in omnibus humiliatum, sacerdoti, suo vicario.* » Voy. aussi *Lettres*, II, p. 155.

en 1520, dans son traité sur *La captivité* : « Il est certain que la confession est nécessaire et divinement instituée. Quant à la confession auriculaire telle qu'elle se pratique aujourd'hui, bien qu'on ne puisse pas prouver par l'Écriture qu'elle est légitime, elle me paraît être cependant une chose admirable, excellente, je dis plus : nécessaire, et je ne voudrais pas qu'elle ne fût pas établie. Je me réjouis, au contraire, de la voir pratiquée dans l'Église, puisqu'elle est un remède souverain (littéralement : unique) pour relever les consciences abattues[1]. »

Cependant Luther, tout en maintenant le sacrement de la pénitence, y introduit de grandes modifications : Tout d'abord il exhorte les pénitents à ne pas s'astreindre, pour se confesser, aux époques fixées par l'Église. Le vrai chrétien se confesse lorsqu'il en éprouve le besoin, rarement ou jamais dans la semaine sainte, pour être sûr de ne pas céder à une loi du pape[2]. Cette loi, aux yeux de Luther, est abominable : elle fait de la semaine sainte une semaine d'hypocrisie et de péché, un temps pire que le carnaval; « elle est bonne à mettre aux ordures[3]. » Qu'on ne se tourmente pas non plus pour faire une confession complète. Il n'est pas possible, ni par conséquent nécessaire, de confesser tous les péchés, ni même tous les péchés mortels qu'on a commis[4]. » Il faudrait, pour les énumérer tous, pas-

[1] *Opera lat.*, II, p. 277. Cf. Erlangen, vol. XXIV, p. 63-64.

[2] *Ibid.*, XXVII, p. 362.

[3] *Ibid.*, p. 373 : « *Lass das unselige Gebot des Papst dieweil aufs heimlich Gemach gehen, da gehöret es hin.* » Luther va jusqu'à dire qu'il vaudrait mieux commettre quelque gros péchés que de se confesser à contre-cœur. *Ibid.*, p. 355.

[4] *Ibid.*, XXI, p. 247. Cf. *Opera lat.*, I, p. 26.

ser notre vie entière à confesse et confesser même notre confession[1]. Donc, bornons-nous à avouer les péchés dont nous avons un vif remords, ou même, selon le conseil de Gerson, ayons assez de foi pour cacher de temps à autre à notre confesseur tel péché dont nous avons un clair souvenir[2]. Ce qui donne au sacrement de la pénitence son efficacité, ce n'est point la confession plus ou moins complète qu'on y vient faire, c'est la foi qu'on y apporte. Il n'y a donc aucune raison pour que le pénitent s'efforce d'être complet, aucune raison surtout pour que le prêtre interroge ou sollicite le pénitent : « Le Seigneur, en effet, ne lui a pas donné les clefs des consciences et des cœurs, mais les clefs du ciel[3]. »

La confession se faisant avec cette entière liberté, on doit naturellement supposer qu'elle est toujours déterminée par un repentir sérieux. Il se pourrait cependant que la « contrition » du pénitent ne fût pas apparente, ou même qu'elle fût très-faible. Dans ce cas, le confesseur pourrait être dans l'incertitude et se demander si le pénitent « mérite ou ne mérite pas de recevoir l'absolution. » Le pénitent lui-même, considérant la faiblesse réelle ou apparente de sa contrition, pourrait hésiter à se croire absous. Mais Luther ne veut pas que le confesseur, ni le pénitent s'arrêtent à de pareils scrupules : ce qui nous rend capables de recevoir le pardon de Dieu, ce n'est point notre contrition plus ou moins vive, c'est uniquement notre foi; et, s'il était possible

[1] *Eod.*, I, p. 457.

[2] *Opera lat.*, I, p. 459.

[3] Erlangen, vol. XXVII, p. 348 : « *Nit Herzenschlüssel, oder Gewissensschlüssel, sondern Himmelsschlüssel.* »

de croire sans éprouver aucune contrition, la foi suffirait, tandis que la contrition sans la foi ne pourrait que nous faire désespérer [1]. Que le confesseur n'hésite donc point à donner l'absolution à quiconque la lui demande. Il est confesseur, non pour scruter les consciences, ni pour mesurer les degrés de contrition, mais pour absoudre [2]. Quant au pénitent, son devoir est de croire en l'absolution qui lui est donnée. S'il n'y croyait pas, il offenserait Dieu par son incrédulité, car Dieu veut qu'on croie en sa parole, et il a dit: « *Ceux à qui vous remettrez leurs péchés* etc. [3]. »

En vertu de cette parole divine, tout chrétien a le droit de pardonner les péchés. Non pas qu'un homme puisse pardonner à un autre homme; mais tout chrétien peut annoncer le pardon de Dieu, c'est-à-dire absoudre. L'absolution est d'abord purement déclarative, mais, reçue avec foi, elle est en même temps effective. Elle n'enseigne pas seulement le pardon, elle le procure [4]. Mais, quelle que soit l'efficacité de l'absolution, le caractère personnel du chrétien qui absout n'y ajoute ni n'en ôte rien. Le prêtre le plus indigne peut donner

[1] « *Injuria est sacramenti et desperationis machina, non credere absolutioni donec certa sit contritio.* » *Opera lat.*, 1, p. 26. « *Tantum habes quantum credis : non adeo necessaria est contritio quam fides.* » *Ibid.*, p. 102. La contrition sans la foi, c'est le repentir de Judas, *Judas Reue*. Erlangen, vol. XX, p. 187. De telles maximes pouvaient amener certaines âmes à croire tout simplement au « Dieu des bonnes gens. » Mais les maximes opposées pouvaient conduire au désespoir et à la folie.

[2] *Ibid.*, XX, p. 187 et suiv. Cf. *Opera lat.*, I, p. 26 : « *Sacerdotes non sunt autores remissionis, sed ministratores verbi ad fidem remissionis.* »

[3] Erlangen, vol. XX, p. 186.

[4] *Opera lat.*, I, p. 80-81 et 101.

une absolution parfaitement efficace : un laïc, une femme, un enfant, peut absoudre aussi bien qu'un prêtre[1]. Si « un âne ou une ânesse » nous absolvait, leur absolution serait efficace, pourvu qu'elle fût reçue avec foi[2].

Cependant, dans l'intérêt de l'ordre, il est bon de demander l'absolution à un prêtre; car la communauté des fidèles, l'Église, a chargé les prêtres, ses serviteurs, d'exercer en son nom le pouvoir des clefs. Quand donc c'est un prêtre qui nous absout, gardons-nous de croire que sa prêtrise rende plus efficace l'absolution qu'il nous donne. C'est l'Église entière, ou plutôt c'est Jésus-Christ qui nous parle par la bouche du prêtre. Quand nous aurons ainsi reçu l'absolution, nous ferons bien de remplir les œuvres de satisfaction que le prêtre nous aura conseillées. Il est utile de donner l'aumône, de prier, de jeûner, de veiller. De telles œuvres, pratiquées avec discernement, mortifient la chair et amoindrissent en nous la puissance du péché. Mais gardons-nous de croire qu'elles puissent expier et réparer nos péchés ou contribuer en une mesure quelconque à nous justifier. « Les œuvres satisfactoires, il faut les faire, non point pour obtenir le pardon de Dieu, mais parce qu'on l'a obtenu, par pure reconnaissance. Pour mettre en évidence cette vérité si importante, le prêtre ne devrait jamais parler des œuvres satisfactoires qu'après avoir absous le pénitent. Ainsi l'absolution paraîtrait ce qu'elle est en effet: un don parfaitement gratuit. D'ailleurs, la

[1] Erlangen, vol. XXIV, 101 ; XXVII, 351.

[2] « *Quid ad te, si Dominus per asinum vel asinam loquatur...* » *Opera lat.*, I, p. 102.

meilleure œuvre de satisfaction que l'on puisse faire, c'est de ne plus pécher[1]. »

Luther maintenait donc « provisoirement » le sacrement de la pénitence. Mais ce sacrement, après avoir subi toutes les modifications que nous venons d'exposer, devait nécessairement tomber en désuétude, et, bien que nous n'ayons trouvé, dans les écrits de notre période, aucune trace certaine de son abolition ou de sa disparition, il est tout naturel que dans les églises luthériennes on en soit venu peu à peu à se contenter d'une confession commune que le ministre faisait suivre d'une parole d'absolution. C'était le résultat inévitable de toute la théorie de Luther sur ce sacrement. En effet, si le confesseur n'a pas le droit d'interroger son pénitent, s'il n'a qu'à l'écouter et à l'absoudre, on ne voit pas pourquoi il perdrait son temps au confessionnal, ni pourquoi le pénitent lui parlerait en particulier. La confession publique, lue par le ministre au nom de tous, et suivie de l'absolution, produit exactement le même effet que la confession auriculaire, supposé que celle-ci se pratique d'après les principes de Luther. Aussi, lorsqu'en 1521, les confesseurs « papistes, » voulant exécuter pour leur part la bulle d'excommunication, déclarèrent à leurs pénitents que, pour être absous, il fallait livrer les écrits de l'hérésiarque, Luther, dans un de ses plus vigoureux pamphlets[2], prêcha aux laïcs la résistance, et fit sentir

[1] *Von der Genugthuung sei jetzt genug, dass die beste ist nimmer sündigen.* Erlangen, vol. XX, p. 191. Ailleurs : « *Sufficere votum satisfactionis. Opera lat.*, I, p. 459.

[2] *Ein Vnterricht der beychtkinder : über die Vorpotten bücher D. M. Luther.* Erlangen, vol. XXIV, p. 202 et suiv.

aux prêtres qu'on pourrait aisément mettre à nu les bases fragiles du pouvoir dont ils abusaient[1]. Cette menace, que Luther avait fait pressentir depuis longtemps[2], fut suivie d'autres déclarations plus fortes encore, il alla jusqu'à dire que la confession auriculaire était « une invention humaine et sacrilége, un mensonge[3]. » Il déclare ailleurs que le chrétien peut parfaitement s'en passer[4]. Cependant, bien qu'il ébranlât ainsi jusque dans ses fondements les plus profonds l'antique confessionnal, Luther ne voulait pas qu'on le renversât immédiatement[5]. Il le laissa debout, quoique chancelant, à cause du bien qui pouvait s'y faire et pour ménager les consciences faibles. En cela on peut croire qu'il a fait preuve de piété en même temps que de sagesse. Mais il nous paraît difficile, ou, pour dire vrai, impossible de l'approuver encore, quand il chargea les confesseurs « évangéliques » d'examiner les pénitents, non plus sur les détails de leurs péchés, mais sur la pureté de leur orthodoxie[6]. Quand Luther organisa ainsi

[1] « *Denn obwohl solch Beicht das allerheilsamst Dingk ist, weiss man doch wohl, wie der Pelz auf den Ermelen staht* etc. » *Ibid.*, p. 209.

[2] Déjà en 1518, il disait que la « pénitence sacramentelle n'avait point été instituée par Jésus-Christ. *Opera lat.*, I, 76. En 1520, dans son traité *de la captivité,* il avait écrit ce *pro tempore*, que nous avons déjà signalé. Dans un autre écrit de la même année, il avait dit qu'on faisait bien de se confesser à Dieu avant que d'aller au confessionnal. *Opera lat.*, I, p. 456[1].

[3] « *Humanum et sacrilegum inventum et mendacium.* » *Opera lat.*, II, p. 547.

[4] Erlangen, vol. XXVII, p. 343-44.

[5] Il fit admonester sévèrement par l'autorité civile un pasteur qui, sur ce point, était un peu radical. Voy. *Lettres*, II, p. 422-23.

[6] *Ibid.*

le confessionnal des églises renouvelées, il créa une inquisition plus détestable encore que celle qu'il avait abolie. Et ce qu'il y eut de plus odieux, c'est qu'on ne pouvait être admis à la communion qu'après avoir subi cet « examen doctrinal [1]. »

Nous voilà donc arrivés, à travers le confessionnal restauré, aux pieds de la table du Seigneur, et nous pouvons, sans autre transition, exposer, d'après Luther, la doctrine de la sainte Cène.

3. *Le sacrement de l'autel.*

« Les papistes, nous dit Luther, prétendent que la messe est une œuvre méritoire par elle-même, indépendamment des dispositions spirituelles et des motifs, soit du prêtre qui la célèbre, soit des fidèles qui ont le bonheur d'y participer. Selon leur doctrine, la messe est méritoire « *non opere operantis, sed vi operis operati* [2]. » Ces affirmations, qui d'abord peuvent paraître obscures et arbitraires, s'expliquent parfaitement, et, jusqu'à un certain point, se justifient par l'ensemble de

[1] « Les communiants doivent d'abord faire savoir à l'évêque qu'ils veulent prendre part au repas du Seigneur, pour qu'il puisse connaître leur nom et leur moralité. L'évêque ne doit point admettre ceux qui ne pourraient pas rendre raison de leur foi, ceux qui ne répondraient pas comme il faut aux questions qu'on leur fera sur la nature de la sainte Cène, sur son utilité et sur les motifs qui les portent à vouloir communier, *an intelligant quid sid cœna Domini, quid præstet, quo usu illa velint potiri.* Cet examen était donc destiné à excommunier les sacramentaires. Les fidèles en qui l'on avait confiance, n'y étaient soumis qu'une fois pour toutes; d'autres, une fois par an. Mais on pouvait y être astreint avant chaque communion. Voy. *Opera lat.*, II, p. 559.

[2] *Opera lat.*, II, p. 267.

la théorie d'où elles sont tirées. En effet, dans la célébration de la messe, la chose essentielle, c'est évidemment l'oblation du corps et du sang de Jésus-Christ, le sacrifice du Calvaire, renouvelé par les mains du prêtre, — sacrifice d'un prix immense devant Dieu, non pas à cause du prêtre qui le renouvelle, ni à cause des fidèles qui y participent, mais à cause de la victime qui se laisse ainsi offrir. Supposé que ce sacrifice s'accomplisse dans la messe, il est évident que la messe est efficace comme *opus operatum*, et que la valeur en est à la fois infinie et inaltérable, comme la divinité elle-même. Ici, l'*opus operantis*, s'il est bon, ne peut rien ajouter à l'*opus operatum;* et s'il est mauvais, il ne peut rien en ôter. Tout dépend de la réalité du sacrifice de Jésus-Christ, et il s'agit uniquement de savoir s'il est ou s'il n'est pas renouvelé dans la messe. Pour le catholique qui croit à la transsubstantiation des espèces sacramentelles, cette question se résout d'elle-même aussitôt qu'elle est posée. Si Jésus-Christ est réellement, corporellement présent dans le pain et dans le vin consacrés, il est évident aussi que sa chair y est rompue, son sang versé, et que son sacrifice se renouvelle.

Rien de plus conséquent que cette théorie, rien de plus beau, ni de plus attrayant pour certaines âmes mystiques; mais rien aussi de plus dangereux pour les âmes vulgaires. C'est ce qui parut par l'usage qu'on faisait partout de la sainte messe. Elle était devenue une marchandise. On s'associait pour en faire l'achat, on se la partageait; on la laissait à ses héritiers; on l'expédiait d'un pays à l'autre et de la terre en purgatoire. Ces abus de la messe, Luther ne se contenta pas de les flétrir de son ironie et de son indignation, il voulut

les extirper en détruisant la doctrine même qui les avait fait naître. Cette doctrine, d'ailleurs, ne pouvait s'accorder avec ce que Luther enseignait, soit sur la justification par la foi seule, soit sur le sacerdoce universel[1]; elle contrariait les tendances les plus arrêtées de son esprit, elle entravait plus qu'aucune autre le mouvement de la Réforme. Aussi Luther déploya-t-il contre elle la plus grande énergie. Cependant, tout en combattant cette doctrine, il éprouvait pour elle une profonde sympathie. Il aurait voulu la rendre inoffensive sans la détruire. Voilà pourquoi il se bornait le plus souvent à en ébrécher les extrémités, sans en attaquer le centre.

La messe, disait-il, n'est point une œuvre méritoire; car le communiant ne fait rien pour Dieu, c'est Dieu, au contraire, qui lui accorde un bienfait. Il n'y a pas plus de mérite à communier qu'il n'y en a à manger et à boire. La messe a été instituée par testament. Or instituer un testament, ce n'est pas recevoir, c'est donner. Le chrétien qui en communiant croit faire une œuvre méritoire n'est pas moins insensé ni moins ingrat que ne le serait un légataire qui s'imaginerait rendre service à la personne dont il accepte le testament et les biens[2]. En parlant ainsi, Luther pouvait être très-éloquent et très-spirituel; mais il était, il faut bien l'avouer, en dehors de la question. Il raisonnait comme si ses adversaires avaient jamais prétendu que la messe fût efficace par la personne qui la célèbre ou qui y prend part, *opere operantis*. Or nous avons vu qu'ils enseignaient tout autre chose. Pour atteindre leur doc-

[1] Voy. plus bas au chap. IX.

[2] *Opera lat.*, II, p. 267 et suiv. Cf. Erlangen, vol. XXVII, p. 155.

trine, il fallait faire au moins un pas en avant et nier que la messe fût un sacrifice. Luther s'y décida enfin[1] : « Considérer la messe comme un sacrifice, disait-il, c'est supposer que Jésus-Christ en mourant sur la croix n'a pas expié tous nos péchés, c'est fouler aux pieds le sang du Rédempteur. Par la mort de Jésus-Christ la justice de Dieu a été satisfaite une fois pour toutes, et lorsqu'on s'imagine que Dieu est encore irrité, qu'il faut apaiser sa colère, on met à la place de Dieu une idole détestable. Et puis, quel sacrifice que celui de la messe? Une bouchée de pain et quelques gouttes de vin, voilà, dit Luther, ce qu'on a l'impudence d'offrir au maître du ciel et de la terre, comme s'il était un vil pourceau[2]! » Contre une telle impiété, Luther se livre à des violences sans bornes : si la foudre tombe sur les églises plus souvent que sur les maisons infames, c'est que dans les églises on célèbre la messe. Aussi va-t-il jusqu'à dire que les princes devraient punir comme blasphémateurs les prêtres qui osent encore accomplir ce sacrifice abominable[3].

On peut, en se mettant au point de vue de Luther, c'est-à-dire au centre de sa doctrine de la justification,

[1] La trace de ses hésitations est très-visible dans certains passages de ses écrits, où il cherche à maintenir l'idée du sacrifice en la spiritualisant. Voy. par exemple, Erlangen, vol. XXVII, p. 164, et *Lettres*, I, p. 273.

[2] Quand se fait l'oblation, les espèces ne sont pas encore *transsubstanciées*. Le prêtre, pour parler prosaïquement, ne peut donc offrir, en ce moment, que du pain et du vin.

[3] Voy. le pamphlet : *Von dem Grewel der Stillmesse*. Erlangen, vol. XXIX, p. 113 et suiv., surtout p. 133. « *Denn die Oberkeit schuldig ist, solche öffentliche Gotteslästerung zu wehren und strafen.* » Cf. vol. XV, p. 502.

— on peut, dis-je, comprendre et excuser ces violences. Mais il faut convenir que pour ruiner cette « abominable » doctrine du sacrifice de la messe, il aurait fallu en détruire d'abord, et sans merci, le fondement logique : le dogme de la présence réelle. Tant que subsistait ce dogme, l'idée de sacrifice était en réalité inattaquable. Aussi Luther éprouva-t-il maintes fois la tentation de nier la présence réelle, si utile à ses adversaires, si gênante pour lui ; mais après avoir longtemps et douloureusement hésité, il triompha de la tentation[1]. Au lieu de déclarer hautement, comme le voulait la logique, que dans le sacrement de l'autel, les espèces sont ce qu'elles paraissent être : du pain, du vin et rien de plus, Luther se contenta de formuler ou, si l'on veut, d'expliquer autrement que ne faisait l'Église, le fait que l'Église affirmait, la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ. Selon Luther, le corps et le sang de Jésus-Christ sont présents réellement dans le pain et dans le vin de la sainte Cène, mais le pain et le vin conservent leur pleine et entière réalité. Il n'en reste pas seulement, comme dit l'Église, les accidents ; la substance elle-même en demeure intacte. Ni le pain ni le vin ne subissent aucun changement, mais au pain et au vin se juxta-posent et en quelque façon se mêlent le corps et le sang de Jésus-Christ. Toutes les particules

[1] Voy. ses aveux dans le livre même qu'il écrivit contre Carlstadt : Erlangen, vol. XXIX, p. 244. et *Lettres*, II. p. 578 : « *Das bekenne ich, wo Doctor Carlstad oder Jemand anders vor fünf Jahren* (donc en 1519) *mich überwiessen hätte dass im Sacrament nichts dann Brod und Wein wäre, der hätte mir einen grossen Dienst than... weil ich wohl sahe, dass ich damit dem Papstthum hätte den grössten Puff können geben.* » Voy. aussi p. 577 et 613.

du pain, toutes les gouttes du vin, sont remplies, pénétrées de ce corps et de ce sang. Ainsi le pain, quoique pain, purement et simplement pain, est le corps de Jésus-Christ; et le vin, quoique vin, purement et simplement vin, est le sang de Jésus-Christ. En un mot : il n'y a point transsubstantiation, mais il y a consubstantiation [1].

Cette doctrine, qui ne laisse pas que d'être ingénieuse, a de graves défauts. Dans le sacrement de l'autel, le communiant catholique croit recevoir sous un voile qui n'a aucune réalité, le corps même et le sang de son Dieu. Quelle béatitude, quel saint enivrement, quelle force dans cette croyance, et que le communiant luthérien, en comparaison, nous paraît pauvre! Lui aussi, il est vrai, croit recevoir le corps et le sang du Christ; mais tout en se nourrissant de ce corps, tout en s'abreuvant de ce sang, il faudra bien, s'il veut être orthodoxe, qu'il trouve un moment pour penser au pain et au vin qui très-certainement entrent dans sa bouche. Ce pain et ce vin ce sont pour lui des réalités entières, inaltérées. Il n'en reçoit pas seulement la forme et la saveur, les accidents, mais aussi la substance. — Le beau profit! Pour peu qu'il s'arrête à cette réflexion, il perdra tout le fruit de la sainte Cène. Pour bien communier, il faut qu'il se rapproche autant que possible de son adversaire catholique et qu'il oublie son dogme de la consubstantiation.

[1] *Ibid.*, p. 265-67, et *Opera lat.*, II, p. 263 et suiv. Dans ce dernier passage Luther cite le cardinal Cameracensis (Camaracensis?) comme auteur de cette théorie. Ce cardinal serait-il le protecteur d'Érasme, Henri de Berg? (voy. Müller, *Leben des Erasmus*, p. 107, 159-161, 167, 177).

Au point de vue purement religieux nous n'hésitons pas à reconnaître que la doctrine luthérienne est ici inférieure à la doctrine catholique. Lui est-elle supérieure au moins au point de vue de l'exégèse et de la dialectique? Nous n'oserions l'affirmer. Sans doute, nous croyons, pour notre part, que l'interprétation catholique des paroles sacramentelles (Ceci est mon corps etc.) n'est point conforme à la pensée de Jésus; mais si l'on veut absolument les interpréter d'après la méthode que suivait Luther, si l'on veut maintenir ici au verbe *être* son sens le plus strict, il n'y a décidément aucune raison de s'arrêter à mi-chemin. Si le pain *est* le corps, si le vin *est* le sang, c'est que le pain n'*est* plus pain, c'est que le vin n'*est* plus vin. L'essence, la substance en a disparu pour faire place au corps et au sang de Jésus-Christ[1].

Dira-t-on que la doctrine luthérienne est supérieure à la doctrine catholique en ce qu'elle accorde une certaine autorité au témoignage des sens et de la raison? La doctrine luthérienne, il est vrai, nous permet, nous ordonne même de croire, que cette substance qui nous paraît être du pain, est vraiment du pain, que cette autre substance qui nous paraît être du vin, est vraiment du vin. Elle respecte, dans une certaine mesure, le témoignage des sens; mais cette satisfaction qu'elle accorde à la raison, outre qu'elle est, comme nous l'avons vu, essentiellement profane, est aussi, au point de vue de la logique, une véritable dérision. Quoi! nos sens

[1] M. Colani en a jugé de même dans son instructif article sur la Confession d'Augsbourg : *Nouvelle Revue de théologie*, IX, p. 174-175.

méritent confiance quand ils appellent ceci du pain et cela du vin, et il faudrait leur infliger un démenti sans appel, quand ils nous disent que ce pain est tout simplement du pain et que ce vin est tout simplement du vin! Ils seraient à la fois, dans le même instant, jugeant du même fait et d'un fait parfaitement simple, véridiques et menteurs! Cela est évidemment impossible, et pour croire, comme a fait Luther, que cette impossibilité est une vérité nécessaire au salut, il faut fouler aux pieds les instincts les plus énergiques de la pensée humaine. Sans doute, la doctrine catholique, elle aussi, veut qu'on se fasse violence pour croire, elle veut qu'on admette la présence corporelle de Jésus-Christ dans la sainte Cène, bien que nos sens ne nous en disent rien. Mais ce silence des sens, elle prend soin de l'expliquer par l'amour de Jésus-Christ, qui ne veut pas nous effrayer en nous faisant voir et sentir sa chair et son sang. Quant aux qualités du pain et du vin que nos sens perçoivent, elle en admet sans réserve la réalité, se bornant à nous faire observer que nos sens ne peuvent jamais pénétrer jusqu'à la substance même des choses, dont nous ne connaissons que les qualités sensibles, — « les accidents [1]. » Reste à savoir si les accidents d'une chose quelconque peuvent continuer d'exister, quand la substance qui les supportait a cessé d'être. C'est ce que la physique moderne n'acceptera jamais; mais Luther, en théorie du moins, ne voyait certaine-

[1] Pour prévenir des malentendus, étranges sans doute, mais non pas impossibles, l'auteur déclare que pour sa part il n'admet comme vraie au sujet de la sainte Cène ni la doctrine catholique ni celle de Luther. S'il fallait sur ce point, qu'il se donnât un nom, il se dirait *Zwinglien*.

ment aucune impossibilité à cet étrange divorce[1]. Ce n'est donc point pour sauvegarder les intérêts de la raison, ni pour soutenir des principes de physique, que Luther enseignait que la substance du pain et du vin sacramentels persiste inaltérée. Il a maintenu cette thèse pour conserver sa doctrine de la consubstantiation dont il croyait avoir besoin contre les catholiques et qu'il devait employer, à partir de 1524, contre Carlstadt et les sacramentaires.

Mais cette doctrine était-elle propre à l'usage que Luther en voulait faire? Et d'abord était-elle propre à renverser la théorie de la messe, telle que l'Église l'avait formulée? Pas tout à fait, puisqu'elle maintenait la présence réelle, d'où paraît résulter inévitablement la notion de sacrifice et tout le reste de la doctrine catholique. Aussi Luther chercha-t-il à se fortifier contre les « papistes. » Tout d'abord il soutenait que la messe, comme les deux autres sacrements, est uniquement ou surtout un moyen de grâce que Dieu nous donne pour nous faire trouver ou retrouver la justification, le pardon de nos péchés. Ce qu'il y a d'essentiel dans la messe, ce sont les paroles par lesquelles Jésus-Christ l'a instituée et parmi ces paroles, la plus précieuse, la plus importante est celle-ci : « ...en rémission des péchés. » Voilà le vrai testament de Jésus-Christ. En nous donnant son corps à manger et son sang à boire, il veut nous assurer de la rémission de nos péchés, il veut nous justifier. Quand donc nous communions, faisons abstraction de tout l'appareil dont l'Église a en-

[1] Étrange, même selon Luther, voy. *Opera lat.*, II, p. 263 : « *Quis certo monstravit unquam calorem, colorem, frigus, lucem, pondus, figuras, esse accidentia?* »

touré la messe, pour concentrer toutes nos pensées et toute notre foi sur cette parole : « ....en rémission des péchés, » — pourvu qu'on s'empare de cette parole, on fait une bonne communion. Ce n'est donc point dans les espèces sacramentelles, — bien qu'elles contiennent en réalité le corps et le sang de Jésus-Christ, — que réside la vertu propre du sacrement de la messe. C'est uniquement dans la parole qui, avant l'acte même de la communion, nous déclare que nos péchés nous sont pardonnés. Le miracle de la consubstantiation, si réel qu'il soit, n'est donc pas grandement utile : il sert tout au plus à rendre plus vive l'impression que nous fait cette parole : « en rémission des péchés[1]. » Pour affirmer un miracle à la fois si grand et si peu nécessaire, il fallait, comme Luther, n'avoir aucune répugnance à croire aux miracles. Cependant, comme ce miracle de la consubstantiation, outre qu'il n'était point nécessaire, contrariait les doctrines fondamentales de la Réforme, Luther s'est quelquefois laissé aller, non pas à le nier, mais à le rendre plus ou moins douteux. Il affirmait le miracle, mais il l'atténuait en quelque sorte, il l'évaporait. Il aimait aussi à le décrire, non pas comme

[1] *Das Wort, das Wort, das Wort, hörest Du Lügengeist auch, das Worl thuts? Denn ob Christus tausendmal für uns gegeben und gekreuzigt würde, wäre es alles umsonst, wenn nicht das Wort Gottes käme, und theilets aus, und schenket mirs, und spräche : « Das soll dein sein; nimm hin und habe dirs* etc. » Erlangen, vol. XXIX, p. 284. Cf. *Opera lat.*, II, p. 265 : « *Est itaque missa, secundum substantiam suam, proprie nihil aliud quam verba Christi prædicta : Accipite et manducate* etc. » Voy. aussi Erlangen, vol. XXVII, p. 150-152, et vol. XXVIII, p. 391. « *Darumb wäre noch von nöthen, dass man die Leut wieder von dem Sacrament führet auf die Wort, und sie gewöhnete, vielmehr auf die Wort achten, denn auf das Sacrament.* »

un fait qui s'accomplirait à un moment donné, dans certaines circonstances, par certains agents, pour cesser ensuite, mais comme un fait perpétuel et universel. Le pain, disait-il, ne devient pas, mais il est corps de Jésus-Christ; le vin ne devient pas, mais il est sang de Jésus-Christ. Jésns-Christ étant à la fois Dieu et homme est présent partout et tout entier; il est donc présent aussi dans les espèces sacramentelles, en vertu de son ubiquité[1]. Ainsi comprise, la consubstantiation cessait d'être un miracle. Elle rentrait dans le domaine des choses constantes, régulières, universelles.

D'ailleurs, qu'elle soit un miracle ou non, qu'elle soit réelle ou non, elle n'a point d'importance pour le croyant, qui, selon Luther, cherche dans la sainte Cène, non point le corps et le sang de Jésus-Christ, mais le pardon de ses péchés qui lui est assuré par la parole sacramentelle.

La consubstantiation, avons-nous dit, n'avait pour Luther aucune importance religieuse, elle ne se rattachait par aucun lien solide à l'ensemble de ses opinions — et cependant il la maintint avec la plus grande énergie, surtout à partir du moment où Carlstadt commença de la rejeter.

En 1524, André Bodenstein de Carlstadt[2] enseignait ouvertement que dans le sacrement de l'autel il ne s'opère aucun miracle, qu'on y mange tout simple-

[1] « *Nec transsubtantiationem ullam fieri, sed panem ipsum esse corpus Christi* etc. » *Opera lat.*, II, 417 et 263. Voy. aussi *Lettres*, VI, 33. Erlangen, vol. XXVII, 38-39 : « *Es ist genug, dass du wissest, es sei ein göttlich Zeichen, da Christus Fleisch und Blut wahrhaftig innen ist; wie und wo, lass ihm befohlen sein.* » Cf. *Ibid.*, XXIX, p. 281-289.

[2] Carlstadt, petite ville de Franconie, où André Bodenstein était né en 1483, la même année que Luther.

ment du pain, qu'on y boit du vin, en souvenir du corps rompu et du sang versé de Jésus-Christ. A cette doctrine audacieuse, Luther opposa toute la subtilité de son esprit et toute la violence de son caractère. Quand il se bornait à raisonner, il recourait sans cesse, comme à un rempart inattaquable, à cette parole de Jésus-Christ : « Prenez, mangez; ceci est mon corps.... buvez en tous; ceci est mon sang. » Donc, disait-il, ce que nous prenons et mangeons *est* le corps de Jésus-Christ; ce que nous buvons *est* son sang. A quoi Bodenstein répondait qu'il faut ponctuer cette phrase tout autrement. Selon lui, Jésus-Christ aurait dit : « Prenez, mangez. Ceci est mon corps... Buvez en tous. Ceci est mon sang... » Grâce à cette ponctuation, Carlstadt soutenait que Jésus, en disant : « Ceci est mon corps; » et « Ceci est mon sang... » avait désigné, non pas le pain et le vin, dont il avait parlé dans la phrase précédente, mais son corps qui allait être rompu et son sang qui allait être versé. « Quoi! répliquait Luther, deux points et deux lettres majuscules voilà tout ce que tu opposes à la foi de l'Église! Et ces deux points et ces deux majuscules où les as-tu pris, si ce n'est dans ton cerveau embrouillé? D'ailleurs qui donc t'a dit qu'un point suivi d'une majuscule marque le commencement d'une pensée nouvelle? Prouve-le moi. Cite-moi un texte positif de l'Écriture sainte. Un texte, un texte! Entends-tu, imbécile? Jusqu'à ce que tu me l'aies prouvé je maintiendrai ma ponctuation, mon orthographe et mon sens[1]. » Voilà en peu de mots ce qu'il y a

[1] Ces quelques phrases sont la traduction libre, mais fidèle, quoiqu'un peu adoucie et immensément abrégée, des deux tiers du livre que Luther lança d'abord contre Carlstadt : « *Wider die himmlischen Propheten.* » Voy. Erlangen, vol. XXIX, surtout p. 221-22.

de plus saillant dans l'argumentation soit de Luther, soit de Carlstadt. Quoi de plus puéril en apparence? et cependant, dans ce débat tout exégétique, que de colères, que de passions mauvaises et mesquines, de part et d'autre! Carlstadt, — qui eut le triste honneur d'ouvrir la lutte, malgré les supplications de Luther, qui aurait voulu, semble-t-il, étouffer cette question[1], — Carlstadt nous dit que Luther est « un sophiste insensé, un pourceau qui se complaît dans le sang[2].» Luther nous déclare que « Carlstadt veut aller en enfer, non plus au trot, mais au galop[3]; » qu'il est « pire que le pape, quoique le pape ne vaille pas le Diable[4].» Carlstadt ameute contre Luther les passions de la populace[5]; Luther emploie son crédit à faire bannir Carlstadt[6].... D'où viennent ces haines implacables, ces rages théologiques? Assurément ce n'est pas une question d'orthographe qui les a allumées. Il se peut qu'entre Carlstadt et Luther il y ait eu quelque rivalité, quelques jalousies. Pendant que Luther était à la Wartbourg, Carlstadt s'était pour un moment emparé de la direction de la Réforme, et Luther, à son retour, en fut évidemment blessé[7]. Mais on se tromperait étrangement si l'on cherchait dans ces personnalités, dans ces mesqui-

[1] Voy. *Lettres*, II, p. 185.

[2] « *Toller Sophist*, *Sau im Blut.* » Erlangen, vol. XXIX, p. 245.

[3] *Ibid.*, p. 290.

[4] *Ibid.*, p. 269.

[5] *Lettres*, II, p. 579.

[6] Erlangen, vol. XXIX, p. 162.

[7] Voy. *Ibid.*, XXVIII, p. 211 et 214. Avant cette époque, en 1520, Luther prévoyait l'interprétation que Carlstadt donnerait des paroles sacramentelles, et la repoussait, mais sans colère. Voy. *Opera lat.*, II, p. 264.

neries, la cause principale et le vrai sens de cette grande controverse. Derrière ces subtilités exégétiques, au fond de ces flots de colère et d'injures, il y avait de très-graves intérêts engagés : il s'agissait de savoir si l'on réduirait à une cérémonie purement commémorative ce qu'il y avait dans le culte héréditaire de plus sacré et de plus mystérieux, le sacrement de l'autel ; ou si pour lui conserver le respect des peuples encore si grossiers, on continuerait à l'entourer d'un certain nuage mystique ; il s'agissait de savoir si on livrerait tout d'un coup et sans réserves, toutes les doctrines et toutes les institutions traditionnelles à l'esprit réformateur, le laissant libre de détruire et de construire selon ses principes propres, ou si l'on procéderait à une révision lente et prudente du passé ; en un mot, si l'église nouvelle serait confiée dès sa naissance à la direction d'un rationalisme sans frein, ou si elle serait maintenue, du moins pour quelques siècles, sous la tutelle d'un supra-naturalisme mitigé. Au fond, c'est bien ainsi que Luther lui-même comprenait le débat. « C'est à cela, disait-il, que le Diable en veut venir, je l'ai toujours prévu : il veut abolir le sacrement et toutes les institutions extérieures que Dieu a établies, afin de réduire les hommes à chercher sans cesse l'Esprit, dans le fond de leurs cœurs, comme disent ces prophètes. » Et plus loin : « Ce que veut le Diable, c'est de mettre à bas le sacrement pour en faire un dîner. On s'y attablerait, on goinfrerait, on s'enivrerait, on casserait les cruches et les verres, on se battrait comme les ivrognes au cabaret. » Jusqu'ici on croit que le vrai corps de Jésus-Christ est présent dans les espèces, et cependant on ne réussit guère à maintenir le respect.

« Que sera-ce donc lorsqu'on croira qu'il n'y a là que du pain et du vin[1]? »

Mais, chose étrange, pendant qu'il repoussait avec la plus grande violence la doctrine des sacramentaires, Luther se laissait quelquefois entraîner au delà des limites qu'ils voulaient eux-mêmes respecter. Il n'hésitait pas à déclarer qu'on pourrait parfaitement se passer du sacrement de l'autel, comme de tous les autres sacrements[2]; et il n'était en général rien moins que partisan de la fréquente communion[3]. Bref, en étudiant de près toute cette controverse, on voit clairement que la différence qui séparait Luther des sacramentaires consistait essentiellement, non pas dans les croyances et les formules qu'on s'était faites de part et d'autre, mais dans les tendances intellectuelles et dans la méthode religieuse qu'on voulait suivre.

[1] Erlangen, vol. XXIX, p. 260 et 277.

[2] *Eucharistia non est sub periculum salutis necessaria, sufficit autem Evangelium et baptismus, cum sola fides justificet, et sola charitas bene vivat. Opera lat.*, II, p. 546. Cf. *Lettres*, II, p. 507. « *Es sollen alle Sacrament frei sein idermann. Wer nit tauft will sein, der lass anstehen. Wer nit will das Sacrament empfahen, hat sein wohl Macht. Also, wer nicht beichten will, hat sein auch Macht fur Gott.* » Erlangen, vol. XXVII, p. 343-44.

[3] Dans le *Traité de la captivité*, Luther propose de donner le baptême aux enfants et la communion aux mourants. *Sic distribuamus hæc duo Sacramenta* etc. *Opera lat.*, II, p. 286. Quelquefois cependant il a conseillé ou autorisé l'usage fréquent de la communion. Voy. Erlangen, vol. XXVIII, p. 105-106, et vol. XX, p. 230 et 247. Dans ce dernier passage, Luther propose de célébrer tous les jours une messe, mais il trouve qu'on peut, sans aucun dommage, y assister sans y prendre part.

VI.

LE CULTE.

A la théorie des sacrements nous croyons utile d'ajouter quelques détails sur la manière dont Luther voulait qu'ils fussent administrés. Sans nous arrêter au sacrement de la pénitence, qui n'était conservé qu'à titre provisoire, et dont les formes extérieures nous échappent, nous ferons connaître ici, dans ce qu'il a d'essentiel, le rituel du baptême et celui de la sainte Cène, après quoi nous essaierons de résumer et de caractériser les opinions de Luther sur le culte en général.

Afin que le baptême représentât plus clairement la doctrine morale dont il est le symbole, Luther aurait voulu qu'il se fît par immersion. Mais la simple aspersion, sans le satisfaire, lui suffisait[1]. On se demande d'ailleurs, comment on aurait pu, sans danger, baptiser les petits enfants par immersion, et il n'est peut-être pas téméraire de supposer que le réformateur, quand il désirait que le rite ecclésiastique fût ainsi modifié, inclinait plus ou moins vers les idées anabaptistes.

Quant à la formule baptismale, il ne voyait aucun inconvénient à employer celle que fournissent les Actes des apôtres : « Au nom de Jésus-Christ, » et il se moque très-vivement des « absurdes pédants, qui prétendent qu'il faut absolument baptiser au nom du Père, du

[1] Erlangen, XXVII, p. 28. *Opera lat.*, II, p. 273.

Fils et du Saint-Esprit[1]. » C'est que le baptême, tel que Luther le conçoit, figure les rapports où se trouve le chrétien, non pas avec la Trinité, ni surtout avec le dogme de la Trinité, mais avec Jésus-Christ le Sauveur.

Mais tout ce que Luther a écrit sur la liturgie du baptême n'a pas la même teinte d'hérésie. Voici des traits d'une orthodoxie irréprochable : en 1523, le réformateur publia, pour l'usage des églises renouvelées, un « formulaire baptismal, » qui était tout simplement la traduction de l'ancien formulaire latin. Tous les actes et toutes les formules du rituel catholique y sont maintenus : le ministre s'adresse directement à l'enfant, l'exhorte, lui demande de confesser sa foi, de « renoncer au monde et à ses pompes, au diable et à ses œuvres. » L'enfant répond, non point par sa propre bouche, dont il ne sait pas encore se servir, mais par celle de ses parrain et marraine. C'est que cet enfant, malgré toutes les apparences, a la foi infuse. Et comment ne l'aurait-il pas? Le ministre, en faisant sur lui le signe de la croix et en prononçant à plusieurs reprises une formule d'exorcisme, vient de le délivrer de la puissance de Satan; de plus, il lui a soufflé trois fois sur les yeux; il lui a fait sur le front et sur la poitrine le signe de la croix; il lui a mis un peu de sel dans la bouche; enfin, il l'a oint d'huile sainte et de salive[2].

[1] *Alii, rigidissime nugantes, damnant sic dici : Ego baptiso te in nomine Jesu Christi... Sed frustra contendunt, nihil enim probant. Ibid.*, p. 272.

[2] Voy. *Das Taufbüchlin verdeutscht*, dans Erlangen, vol. XXII, p. 158 et suiv. La même année, ou peut-être en 1521, Luther publia une liturgie du baptême plus courte et plus simple, mais qui ne dif-

Tout ce rituel, nous aimons à le constater, est en parfaite harmonie avec le dogme orthodoxe; mais il faut convenir que, de nos jours, il serait peut-être difficile, même dans les régions les moins libérales de l'Église luthérienne, de trouver des parents qui consentissent à laisser ainsi manipuler et exorciser leurs enfants. Si toutes ces cérémonies répugnent à nos sentiments les plus invincibles, c'est que les dogmes dont elles sont l'expression adéquate, nous sont devenus à tous plus ou moins étrangers.

Mais passons au rituel de la sainte Cène.

Luther souhaitait qu'elle fût donnée sous les deux espèces. Cependant même en 1520 il se bornait encore à désirer que le prochain concile accordât aux laïcs l'usage du calice. Mais, comme la grâce que le fidèle trouve dans la communion ne dépend en aucune mesure des espèces sacramentelles, on comprend que Luther n'ait pas attaché une grande importance à la réforme qu'il proposait[1]. Plus tard, cependant, il en vint à exiger impérieusement les deux espèces. En 1523, dans sa *Formula missæ*, il refuse aux laïcs la faculté de communier sous une seule espèce. « Qui ne voudra qu'une espèce n'en recevra aucune[2]. » Et en 1524, écrivant aux chanoines de Wittenberg, il les somme

fère pas essentiellement de la précédente. Plus tard cependant, probablement en 1526, Luther publia un formulaire où l'onction oléagineuse et salivaire était supprimée ainsi que le sel; mais l'exorcisme y était maintenu ainsi que le signe de la croix; le ministre adressait encore la parole à l'enfant qui lui répondait par la bouche de ses parrains. Voy. *Ibid.*, p. 166 et suiv. et 290 et suiv.

[1] *Ibid.*, XXIV, p. 113; XXVII, p. 73, 169. *Opera lat.*, II, p. 261 et 262.

[2] *Ibid.*, II, p. 559.

d'abolir l'usage «diabolique» qu'ils pratiquaient encore, de ne donner aux laïcs que l'hostie[1]. Si Luther réclamait avec tant d'énergie le calice pour tous, ce n'est pas qu'il en ait jamais fait dépendre l'efficacité de la communion, mais il voulait que sur ce point du moins il n'y eût aucune inégalité entre les laïcs et les serviteurs de l'Église. C'est par la même raison qu'il déclare en plusieurs endroits, et de la manière la plus formelle, que les laïcs pourraient aussi bien que les ministres distribuer la communion[2]. Tout fidèle aussi peut prendre en mains l'hostie et le calice. «Prenez!» a dit le Seigneur en donnant à ses disciples le pain qu'il venait de rompre et la coupe bénite. Nous pouvons donc mettre la main sur l'hostie et la coupe sacramentelle. Cependant, en 1521, lorsque les amis de Carlstadt voulurent user de cette liberté, Luther leur fit observer qu'on pouvait «prendre» sans y employer les mains. Les lèvres y suffisent. «Et que répondrez-vous donc au Diable, disait-il à ses contradicteurs d'un jour, si, à l'article de la mort il vous objecte que le Seigneur, en vous disant: «Prenez,» ne vous a pas commandé de vous servir de vos mains[3]?» On ne sait ce que Carlstadt et ses amis répondirent à cet argument, ni s'ils prirent la peine d'y répondre. Ce qui est certain, c'est que dans les églises qui adoptèrent le rituel luthérien, les laïcs continuèrent de recevoir les espèces sacramentelles sans y porter la main. Il nous paraît difficile de justifier et même d'expliquer ce rite

[1] *Lettres*, II, p. 565 et 572.

[2] *Opera lat.*, II, p. 546, 549, 283.

[3] Erlangen, vol. XXVIII, p. 237, et XXII, p. 42-43. Cf. *Lettres*, II, p. 154-55

vraiment étrange. Nous ne dirons pas qu'il est à la fois disgracieux et incommode; mais il trouble plutôt qu'il ne favorise le recueillement; il ne rappelle en rien l'institution de la sainte Cène. Quelle est donc sa raison d'être? Est-il destiné à manifester et à entretenir le respect que doit éprouver le communiant à la vue des espèces sacramentelles? Peut-être. Mais les lèvres du communiant sont-elles moins impures que ses mains? Et si elles le sont tout autant, pourquoi ne toucherait-il pas des mains ce qu'il ose toucher des lèvres, ce qu'il ose manger, boire et digérer? D'ailleurs, ce qu'il ne prend pas en mains, il le reçoit des mains du ministre. Le serviteur de l'Église serait-il donc moins impur que las autre fidèles? Très-certainement, s'il était prêtre; mais puisqu'il ne l'est pas, il est clair que la prescription rituelle qui met en ses mains ce qu'elle refuse aux mains des communiants est parfaitement irrationnelle. Mais, précisément parce qu'elle est à ce point irrationnelle, elle prouve la dépendance où se trouvait Luther vis-à-vis de la tradition ecclésiastique.

Cette dépendance, d'ailleurs, se trouve ici attestée par toute la liturgie de la sainte Cène, ou, pour mieux dire, de la messe luthérienne. Luther conserva à peu près tel quel tout *le canon* traditionnel. Il n'en retrancha guère que les formules qui attribuent ou paraissent attribuer à la messe le caractère d'un sacrifice ou d'une œuvre méritoire. Du reste, la messe devait être lue et chantée en latin [1]; les prières et les cantiques du canon

[1] Dans les églises qui se réformaient selon les principes de Luther, on continua de réciter des prières latines, et de chanter des cantiques latins. Le texte même des sermons y était lu quelquefois en latin. Mais l'usage de l'Allemand s'établit peu à peu à mesure qu'on

ecclésiastique étaient conservés à peu près en totalité; le ministre officiant, revêtu d'habits sacerdotaux, consacrait les espèces, élevait l'hostie, la proposait à l'adoration des fidèles, qui restaient libres d'adorer ou de ne point adorer. Ce ne fut qu'en 1526 que Luther publia sa messe allemande, très-longue et très-peu différente de la messe latine [1].

Cependant, dès 1520, dans le traité *De la captivité*, Luther avait déclaré que la messe sera d'autant meilleure, d'autant plus conforme aux intentions de Jésus-Christ, qu'elle sera célébrée avec moins de cérémonies. Toute cette pompe dont l'Église a entouré le sacrement de l'autel, ne sert, disait-il qu'à en obscurcir le sens [2]. Cette remarque, assurément, ne manque pas de justesse; mais à côté de l'ancien rituel que maintenait le réformateur, elle montre tout simplement combien était grande dans son esprit la distance qui sépare la théorie pure de l'application, et combien il aimait à conserver les vieux vaisseaux, même lorsqu'il y avait versé le vin qui devait les briser. C'est ce qui paraît aussi par la forme du culte luthérien en général.

Longtemps le réformateur conserva tous les jours fériés que célébrait l'Église. On a de lui toute une collec-

eut des cantiques et des liturgies nouvelles, — innovation à laquelle Luther travailla pour sa part avec beaucoup de succès. Voy. ses beaux cantiques, dont une première collection parut en 1524. Erlangen, vol. LVI, p. 289 et suiv.

[1] La messe latine dans *Opera lat.*, II, p. 556 et suiv.; la messe allemande dans l'édition d'Erlangen, vol. XXII, p. 226 et suiv. Voy. sur ce point M. Colani, *l. c.*, p. 163.

[2] *Jam missa quanto vicinior et similior primæ omnium missæ, quam Christus in cœna fecit, tanto christianior. Opera lat.*, II, p. 269.

tion de sermons qu'il prononça à l'occasion de certaines fêtes, que l'Église protestante a en général depuis longtemps laissé tomber en désuétude. Fêtes de la Vierge : Conception, Nativité, Annonciation, Assomption ; fêtes des Apôtres : saint André, saint Thomas, Conversion de saint Paul, saint Philippe et saint Jacques etc. ; fêtes de Saints et de Saintes : saint Étienne, saint Nicolas, sainte Anne, sainte Barbe, la Toussaint[1].

Lui-même adressait encore des prières aux saints pour obtenir leur intercession, et ne voyait pas d'inconvénient à ce que le peuple fît de même. Il voulait, sans doute, comme tous les hommes pieux de l'ancienne Église, qu'on honorât les saints surtout en imitant leurs exemples, et qu'on s'adressât à eux surtout pour obtenir des grâces spirituelles, mais il comprenait aussi qu'on demandât par leur entremise des bienfaits temporels. Au début de ses sermons, après l'exorde, il récitait pieusement un *Ave Maria*, et parlait souvent de la bienheureuse Vierge, Mère de Dieu[2]. Les anges

[1] Voy. la *Postille*, publiée en 1521, Erlangen, vol. XV.

[2] Voy. *Ibid.*, XIX, p. 3. *Lettres*, I, p. 573 : « *Dieselbige zarte Mutter Gottes wollt mir erwerben den Geist, der solch ihr Gesang müge nützlichen und gründlich auslegen.* » Et dans une lettre datée du 15 juin 1520, il raconte qu'il termine habituellement ses exordes par ces mots : « *Dass das Wort Gottes uns fruchtbar sey und Gott angenehme, so lasset uns zuvor seine göttliche Gnade anrufen, und sprecht ein inniges Ave Maria oder Pater noster.* » *Ibid.*, p. 455 Cf. Erlangen, vol. XV, p. 404, 407, 413, 437, 46, 47 etc. Mais cette Mariolatrie, si étrange qu'elle nous paraisse, devait paraître trop modérée aux adorateurs de Marie, qui, au seizième siècle, montraient une ferveur extraordinaire (voy. Ranke, *l. c.*, vol. I, p. 186). D'ailleurs Luther, plus d'une fois, semble avoir voulu supprimer totalement tout culte de Marie. Voy. Erlangen, vol. XV, p. 446-449. Cependant il ne s'oppose pas à ce qu'on recherche son intercession. Qu'elle soit *Fürbetterin*, mais non *Fürsprecherin*. *Ibid.*, p. 452.

aussi n'étaient pas exclus du culte chrétien. Luther admettait qu'on leur confessât ses péchés pour éviter de recourir à un prêtre[1].

En 1521, et plus tard encore, en 1524, Luther se montra protecteur des images saintes, adversaire zélé des iconoclastes. Les reliques mêmes ne lui inspiraient aucune antipathie, bien qu'il se permît quelquefois d'en contester l'authenticité. L'eau bénite ne lui était pas importune; il la croyait même très-efficace contre le Diable. Les pèlerinages et les processions ne lui paraissaient nullement incompatibles avec la piété des chrétiens, et, sans les recommander jamais, il hésitait très-souvent à les proscrire.

Cependant, de temps à autre, et surtout depuis 1520, on voit se manifester en Luther des velléités plus radicales. Il veut que le nombre des jours fériés soit diminué ou qu'on les remette au dimanche[2]. Le dimanche même ne lui paraît institué que pour faciliter le culte public, et il ne veut pas qu'on l'observe par égard au décalogue. Le travail du dimanche — pourvu que le temps nécessaire au culte soit sauvegardé — il ne le regarde pas comme une abomination. Il redoute encore plus qu'on observe ce jour par pure légalité ou qu'on le profane par des amusements coupables[3].

Cependant, durant toute notre période, il parle des saints dans ses sermons, mais souvent il n'en parle que

[1] Erlangen, vol. XXVII, p. 374.

[2] *Ibid.*, XXI, p. 329.

[3] « *Dass man aber den Sabbath oder Sonntag auch feiert, ist nicht von nöthen, noch um Moses Gebot willen.* » Erlangen, vol. XXIX, p. 157.

pour critiquer avec violence, avec grossièreté même, leurs légendes. Ces légendes, il les qualifie, en masse, de mensonges[1], quoiqu'il y reconnaisse certaines beautés qu'il voudrait voir respectées. Le culte des reliques lui est quelquefois odieux et il cherche à le rendre ridicule; il parle des sept têtes de sainte Barbe et pense que tel « morceau de la vraie croix » pourrait bien provenir d'une potence quelconque. Si lui-même était sûr de posséder un vrai morceau de la vraie croix, il le brûlerait pour éviter qu'on en fît un objet d'idolâtrie[2]. S'il protégeait les images contre le peuple, ce n'est pas qu'il les vénérât, ni qu'il fût soucieux de conserver des œuvres d'art, mais uniquement parce qu'il craignait que le peuple, *der Pofel*, ne s'exerçât, en brisant les images, à briser des choses plus importantes. Il désirait assez vivement que les princes les abolissent, et même que le peuple brisât les plus *idolâtrées*, pourvu que cela se fît sans tumulte[3]. Il permettait les pèlerinages, mais il conseillait aux gens de rester plutôt chez eux, et de chercher dans leurs paroisses la grâce de Dieu[4].

Quant aux liturgies et aux cérémonies du culte, s'il ne les réforma pas davantage, c'est qu'il ne leur attri-

[1] *Legenden*, *Lügenden* est un calembour qu'il affectionne. Voy. Erlangen, vol. XV, p. 16 : « *Die Legende von Sanct Barbaren wollen wir fahren lassen; denn kaum eine lausigere ist in dem ganzen Legendenbuch.* » Cf. *Ibid.*, p. 30, 55, 437. « *Wollt Gott, dass ich Zeit und Weil hält, die Legenden und Exempel zu reinigen, oder ein ander eins höhern Geistes sich dess unterstünde; sie sind voll Lügen und Trügerei.* » Erlangen, vol. XXVIII, p. 102.

[2] Erlangen, vol. XV, p. 457-58.

[3] *Ibid.*, XXIX, p. 146 et suiv.

[4] *Ibid.*, XXI, p. 307 et suiv.

buait qu'une utilité toute pédagogique. Il les maintenait pour l'édification des faibles et des ignorants et les considérait comme une chose très-secondaire [1]. La partie essentielle du service divin, c'était, selon lui, non pas le culte, mais la prédication, et par elle, l'instruction du peuple [2]. Outre les sermons du dimanche et des jours de fête, il voulait qu'on fît tous les jours, à quatre heures du matin en été, à cinq heures en hiver, des lectures bibliques suivies d'explications [3]. Dans chaque famille le culte domestique devait être une catéchisation, dont le modèle, tel que Luther nous le donne, paraîtrait aujourd'hui singulièrement scolastique [4].

Dans tout cela il subordonnait l'édification à l'instruction, l'autel à la chaire, le prêtre au docteur, et quoiqu'il ait usé envers le culte traditionnel des plus grands ménagements, on peut dire, sans exagération, que par ses principes liturgiques il l'a ruiné. D'une main souvent respectueuse, mais parfois presque brutale, il a brisé les images, renversé les autels, jeté au vent les reliques, aboli les sacrements, expulsé et dégradé les prêtres ; en un mot il a détruit ce magnifique dôme que la piété et l'art du moyen âge avaient si laborieusement construit. Cette ruine, on ne la relèvera jamais. Quoi qu'on fasse, on ne créera plus parmi les

[1] *Ibid.*, XXII, p. 229, 244.

[2] *Ibid.* p. 153 : « *Wo nicht Gotts Wort predigt wird, ists besser, dass man wider singe, noch lese, noch zusammen komme.* » Luther recommande l'usage des textes prescrits, des péricopes, parce qu'il estime qu'il y a peu de prédicateurs capables de se passer de cette lisière. *Ibid.* p. 239; Sur l'importance de la prédication, voy. encore *Opera lat.*, II, p. 154.

[3] Voy. *Ibid.*, p. 154.

[4] *Ibid.*, p. 232.

peuples protestants un culte qui soit comparable à celui de l'ancienne Église. Nos temples, à moins de tout emprunter aux modèles catholiques, seront toujours de simples écoles, plus ou moins bien bâties : claires, sonores, pas trop vastes, ni trop hautes, sans images, ni encens, sans caractère sacré. Faut-il s'en affliger ? En vérité, on ne voit pas pourquoi. Ceux qui ont besoin d'un culte qui parle à leur imagination, peuvent le chercher dans les cathédrales. En y allant, le protestant sort de son église, mais il ne sort pas de la chrétienté. Ceux au contraire qui pensent, comme Jésus, que la piété aime à se cacher, et que le seul culte véritable est celui qu'on rend au Père dans le secret, n'éprouveront jamais en même temps le besoin de prier et celui de jouir des productions de l'art. Quand ils iront au temple, ils y chercheront avant tout une parole qui les éclaire, qui les fortifie, qui les console, une parole qui leur fasse connaître Dieu plus clairement que ne le révèlent les fumées de l'encens et les magnifiques voûtes des églises du moyen âge.

VII.

LA MORALE.

Avant de poursuivre notre étude, jetons un regard en arrière, pour saisir dans la variété des doctrines que nous avons exposées jusqu'ici, ce qui en fait l'unité. A part quelques dogmes qui dans l'ensemble des opinions de Luther ne dérivent d'aucun principe original, ni ne produisent aucune conséquence nouvelle, qui ne sont entrés dans l'esprit du réformateur que parce que le torrent de la tradition les y a portés ou laissés, — à part ces dogmes essentiellement inféconds, toutes les doctrines qui font la matière des chapitres précédents découlent de la notion que Luther s'était faite de la foi justifiante ou viennent s'y concentrer. La doctrine de la justification par la foi, voilà le point central et vital de tout ce qu'il y avait d'original et de vivant dans la pensée de Luther.

A première vue, cette doctrine de la justification paraît faite pour les théologiens du seizième siècle, nullement pour le peuple : elle abonde en définitions ardues, en distinctions subtiles ; elle ressemble par moments à une vraie logomachie [1]. Mais au fond de ces formules toutes scolastiques il y a des vérités éternelles, des vérités fécondes en conséquences, pour ainsi dire palpables et visibles, qui devaient produire une

[1] C'est ainsi qu'en a jugé Zwingle : « *Meritum*, écrivait-il au landgrave de Hesse, *meritum de quo tantopere hac tempestate digladiamur*, *nomen est potius quam res.* » *Œuvres complètes*, IV, p. 124. Cf. III, p. 284, 252-53. Voy. aussi quelques formules presque protestantes du Concile de Trente sur la justification. *Session* VI, can. 5.

conception toute nouvelle de la vie humaine et transformer les notions modernes.

Dans l'Église du moyen âge, la piété et la moralité se trouvaient étroitement unies, confondues l'une avec l'autre et neutralisées l'une par l'autre. On faisait de bonnes œuvres pour mériter la grâce de Dieu; et parmi les bonnes œuvres, celles qu'on regardait comme les meilleures et les plus efficaces, c'étaient « les œuvres pies : » participer aux sacrements, réciter des prières, aller en pèlerinage, vivre dans le célibat, en un mot, faire certaines actions qu'on croyait agréables à Dieu, quoiqu'elles fussent, ou parce qu'elles étaient, évidemment inutiles au monde : voilà quel était l'idéal de la vie chrétienne. Qu'il faut aimer le prochain et le servir, on le savait, et il est à croire qu'on pratiquait cette loi dans une très-grande mesure ; mais en le faisant, on agissait encore avec l'intention de « servir Dieu. » La vertu chrétienne consistait essentiellement en œuvres religieuses ; elle était un culte ; elle s'adressait constamment et directement à Dieu. Toutes les œuvres qui n'avaient pas ce caractère en quelque sorte liturgique, étaient réputées profanes, indifférentes ou coupables. Le chrétien accompli était le prêtre ou le moine ; les autres professions étaient plutôt tolérées qu'autorisées. Dans la vie ainsi comprise il y avait sans doute une grande unité : la sainteté, l'intention de servir Dieu. Mais cette sainteté était pleine de défauts graves et inévitables. D'abord elle était intéressée. On servait Dieu pour éviter l'enfer, pour entrer au ciel ; c'est-à-dire pour se servir soi-même. La sainteté n'était après tout que l'une des formes innombrables de l'égoïsme. Elle n'allait guère sans une certaine simulation : pendant

qu'on avait l'air de rendre hommage à Dieu, on pensait au profit qu'on en devait tirer. Et puis, quelle pauvre idée il fallait se faire de Dieu pour supposer que moyennant certaines œuvres on peut agir sur lui et déterminer sa faveur! Se livrer à cette supposition, n'était-ce pas ôter à Dieu son caractère absolu, à la piété elle-même, son objet réel? Enfin, comme la sainteté était en dehors des nécessités de la vie terrestre, comme toutes les professions et tous les états qui ont pour but de satisfaire à ces nécessités étaient regardés comme absolument étrangers à la religion, il en résultait pour les laïcs, non-seulement un contraste, mais un antagonisme violent entre la vie réelle et la vie idéale. Tout ce que le laïc dépensait de temps et de forces à exercer sa profession, ou à s'occuper de sa famille, il le dérobait à Dieu; et ce qu'il donnait à Dieu, il fallait bien le dérober au monde. La sainteté nuisait à l'énergie naturelle, et l'énergie naturelle était l'ennemie de la sainteté. On ne pouvait se trouver en règle avec le ciel que les jours fériés. Aussi l'Église en avait-elle créé un très-grand nombre, pour procurer aux laïcs autant de sainteté et autant de paix que possible. Cependant il fallait bien conserver des jours ouvrables; et le laïc, si pieux qu'il fût, restait nécessairement inférieur au prêtre et au moine. Bien plus, il était invinciblement amené à se résigner à son infériorité, c'est-à-dire à renoncer à l'idéal, à regarder la vertu chrétienne comme le monopole d'une infime minorité. Et cette minorité elle-même n'eût-elle été composée que d'hommes parfaitement sincères et doués d'une volonté inflexible, elle n'en eût pas moins fatalement succombé aux périls moraux inséparables de sa situation. L'homme

n'est point fait pour la vie monacale, pour le célibat, pour remplir son existence d'œuvres pies. A la longue, il ne peut faire l'ange, sans faire la bête. C'est ce qui parut dans la décadence générale qui dès le treizième siècle s'était emparée de tous les ordres monastiques. Longtemps avant la Réforme, les religieux et les prêtres étaient devenus l'objet du mépris public, ayant perdu même les vertus de leur état. Avec le prestige qui les avait entourés, s'évanouit dans le cœur des laïcs l'espérance et même le désir de réaliser l'idéal chrétien, tel qu'on l'avait conçu jusqu'alors. La sainteté apparut comme un prétexte à la paresse, comme un voile dont se couvrait le vice. La morale de l'ancienne Église avait fini par une faillite à peu près totale. Mais la vie laïque, la vie profane, avait pris une extension et une force toutes nouvelles. Les Grecs vaincus avaient fait une fois de plus la conquête de tous les peuples civilisés; les navigateurs du Portugal et de l'Espagne avaient agrandi la terre ; Copernic découvrait les cieux ; l'imprimerie offrait des ailes à la pensée ; en un mot, le monde était en pleine renaissance ; il fallait donc, ou qu'il renonçât à toute morale (car il ne pouvait plus pratiquer celle de l'Église), ou qu'il en eût une nouvelle.

Cette morale nouvelle, c'est Luther qui eut l'immortelle gloire d'en formuler les principes essentiels. Pour le faire, il n'eut qu'à développer les conséquences logiques que renfermait sa doctrine de la justification.

Par l'effet de cette doctrine, la piété et la moralité arrivent chacune à son existence propre : la piété, dégagée de toute espèce d'activité, se trouve réduite au sentiment de l'amour divin ; la moralité, débarrassée

de toute œuvre pie, s'empare de la vie humaine, des professions et des conditions terrestres, comme de son domaine naturel, pour y dépenser toute sa force; enfin ni dans la piété ni dans la moralité il ne reste de place pour les motifs intéressés. On sera pieux pour éprouver les délices de la grâce divine; on sera moral pour faire le bien. On ne songera plus à gagner le ciel, puisque pour y entrer, il faut croire qu'il est impossible de le mériter.

Voici un homme qui a compris la doctrine de Luther et qui la met en pratique. Il est tourmenté du sentiment de son péché, de son impuissance à faire le bien. Pour sortir de son angoisse, il invoque la miséricorde divine, il y croit, il la sent; et aussitôt, tous ses péchés, tous ses remords s'évanouissent pour faire place à la plus pure des joies. « Les portes du paradis lui sont ouvertes toutes grandes; » il y entre et va se jeter entre les bras de son Père céleste. En ce moment, il est justifié, et c'est par la foi qu'il l'est, par la foi seule. Ni les œuvres qu'il a faites, ni celles qu'il fera, ne contribuent en rien à sa béatitude, qui est parfaite. Il ne fait aucune œuvre; il ne songe même à en faire aucune; il croit seulement, et il reçoit le pardon de Dieu.

Après la foi viendront les œuvres. Mais quelles œuvres? Assurément ce ne seront pas des œuvres pies. L'homme dont nous parlons étant justifié par la foi, n'a plus rien à mériter, il a tout obtenu. Que fera-t-il donc? Eh! il s'occupera de ses affaires, de sa famille, de ses amis, de ses subordonnés. Sachant que Dieu n'a pas besoin de ses services, il pensera tout naturellement à servir ses frères. Il est plein de joie, de vie divine. Il s'est approché de Dieu qui est amour, comment

dès lors n'aimerait-il pas? Il fera donc des œuvres toutes simples, toutes profanes; mais, en les faisant, il y mettra tout son cœur, toutes ses forces, tout son amour. Il les fera, non pas avec l'intention d'acquérir aucune grâce surnaturelle, — encore une fois, il n'a plus rien de ce genre à acquérir, — mais uniquement pour les faire, pour remplir raisonnablement son existence, pour déployer l'énergie de son âme et pour obéir à sa propre spontanéité. Agissant ainsi, il sera vraiment moral; mais sa moralité, comme sa piété, sera toute pure, dépourvue de tout ascétisme, exempte de tout motif interessé. C'est la moralité s'exerçant par elle-même et pour l'amour d'elle-même.

Le fidèle dont nous venons d'esquisser la vie intérieure, est idéalisé; et il est possible que dans la réalité il y ait peu d'hommes qui lui ressemblent. Mais ici il ne s'agit point des hommes : il s'agit uniquement des doctrines et de leurs conséquences. Or, pourvu qu'on veuille se placer à ce point de vue, on reconnaîtra sans peine que tout le mérite de ce protestant idéal consiste en ce qu'il obéit à la force logique de sa doctrine. Beaucoup de protestants, sans contredit, ont été et sont encore moins conséquents. Mais il n'en est pas moins vrai que la doctrine de Luther, dans une grande mesure, a produit les effets que nous venons de décrire[1]. Elle a sécularisé, et si l'on peut ainsi dire, dé-

[1] Qu'on veuille bien appliquer la même restriction et la même remarque à ce que nous avons dit plus haut de la sainteté catholique. Il y avait dans l'Église du moyen âge beaucoup d'âmes meilleures, et surtout beaucoup d'âmes pires, que les saints dont nous avons essayé de faire le portrait. Mais ces âmes meilleures ou pires étaient inconséquentes; ici nous n'avons affaire qu'aux principes et il nous a paru convenable, pour les exposer plus clairement de les incarner.

froqué, non-seulement ses adhérents, mais aussi, par contagion, les peuples catholiques. Elle a tourné vers l'industrie, vers les arts et les sciences, vers la vie de famille, des forces immenses qui, au moyen âge, se seraient perdues dans de stériles pratiques. Elle a développé peu à peu une piété plus vraie et plus spirituelle, et c'est dans les profondeurs de la conscience protestante que Kant a trouvé sa morale. Les grandes vérités que le sage de Kœnigsberg a revêtu des formes rigoureuses de la dialectique, Luther les a lancées dans le monde, toutes frémissantes de force et d'audace. On en jugera par quelques citations, qu'il nous serait facile de multiplier. Dans son *Explication du Ps. CX* (publiée en 1518), Luther, parlant du peuple de Dieu, nous dit que le Psalmiste en exclut tous ceux qui servent Dieu par l'impulsion d'un amour terrestre et puéril, ne cherchant dans le service de Dieu que leur propre bien-être temporel ou éternel. «... Mais les enfants de Dieu ne cherchent ni le bien-être, ni la vie, ni le ciel; ils sont indifférents à tout cela[1]...» Ailleurs il nous dit que «nous ne devons faire aucune œuvre pour mériter quoi que ce soit ou pour entrer au ciel, mais que nous devons tout faire pour servir le prochain[2]. Quand l'Esprit arrive, il crée un cœur pur, libre, gai, joyeux, aimant, qui est pieux gratis, ne cherche aucune récompense, ne craint aucun châtiment, qui n'est pieux que par amour de la piété ou de la justice elle-même, et fait tout avec joie[3]. Dieu ne se

[1] Erlangen, vol. XL, p. 18-19.

[2] *Ibid.*, LII, p. 285.

[3] *Ibid.*, XX, p. 307-308. « *Ein rein, frei, lustig, fröhlich, lieblich Herz* etc. »

«soucie point des œuvres que nous faisons, et il n'en a pas besoin. Les œuvres que nous faisons établissent plutôt un rapport entre nous et les hommes. Elles nous regardent nous-mêmes et le prochain [1]. Désormais je ne veux plus regarder vers le ciel, mais je veux aller là où mon prochain languit dans le malheur, dans la misère, dans la maladie, dans le péché ou l'erreur, et je ferai pour lui tout ce que je pourrai... Comme je voudrais qu'on me fît, ainsi ferai-je [2].» Peut-on exprimer avec plus de force le désintéressement absolu qui doit inspirer notre activité morale? Peut-on marquer plus nettement cette véritable indépendance dont les doctrines morales ne sauraient se passer? Quant à l'autonomie de la conscience, Luther l'a revendiquée contre toutes les prescriptions arbitraires soit de l'Église, soit même de l'Écriture sainte [3], avec une étonnante hardiesse. «Prenons garde au péché, dit-il, mais gardons-nous encore plus de lois et de bonnes œuvres [4]. Pour être dans la vérité de l'Évangile, il faut savoir que tout est permis, que tout est pur à celui qui est pur et qu'aucune œuvre légale n'est nécessaire à notre salut et à notre justice; car la Loi est morte [5]. Pour savoir si l'on est décidé à vivre d'une vie nouvelle, il faut voir ce qu'on serait disposé à faire,

[1] «*Opera Deus nihil curat, nec eis indiget, quibus potius erga homines et cum hominibus et nobis ipsis agimus.*» *Opera lat.*, II, p. 266. Voy. aussi les passages que nous avons déjà cités plus haut en traitant de la Loi, p. 18.

[2] Erlangen, vol. XV, p. 123.

[3] Ce que nous avançons ici, relativement à l'Écriture sainte, sera prouvé au chap. IX, par de nombreuses citations.

[4] Il s'agit dans ce passage des commandements de l'Église et des bonnes œuvres qu'elle prescrit. Voy. Erlangen, XXVII, p. 173.

[5] *Opera lat.*, I, p. 380.

ce qu'on voudrait, s'il n'y avait ni peine à craindre, ni Dieu, ni Loi[1]. »

Dans ce subjectivisme extrême il y avait évidemment un écueil dangereux, et Luther, en théorie du moins, s'y est quelquefois heurté[2]. Pour y échapper, il recourait à la Loi écrite, qu'il regardait, dans des moments d'embarras, comme une règle que « le justifié » lui-même doit suivre[3]. Mais cet expédient, Luther ne pouvait l'employer sans inconséquence, sans déroger en quelque mesure à sa doctrine de la justification, à ses grandes idées sur la liberté chrétienne. Pour trouver une règle qui eût été à la fois immuable et spirituelle, pratique et élevée, il aurait fallu qu'il se fît de la mission de l'homme et des destinées de la société une idée plus complète et plus claire. Ainsi il aurait vu que la perfection chrétienne ne consiste pas seulement à agir librement, spontanément et sans aucun motif intéressé, mais aussi à poursuivre en tout et partout un même but : la réalisation du royaume de Dieu, ou pour parler un langage plus moderne, la réalisation de tout ce qui est beau, vrai et bien. Mais Luther, influencé comme il l'était par l'esprit monacal, entrevoyait à peine la portée des fonctions diverses que l'homme est appelé à exercer sur la terre[4]. Aussi s'est-il borné à nous montrer comment nous devons agir, sans pouvoir nous dire

[1] *Si nulla esset pœna, nullus Deus, nullum præceptum. Ibid.*, p. 456.

[2] En voici une preuve, qui nous dispensera d'en citer d'autres : « *Si in fide fieri posset adulterium, peccatum non esset. Si in incredulitate adores Deum, actum idolatriæ perpetrabis.* » *Ibid.*, p. 458.

[3] Voy. plus haut, p. 21.

[4] Voy. ce qui est dit plus bas des doctrines de Luther sur le commerce, la guerre, le mariage.

ce que nous devons faire. Sa morale, si l'on peut ainsi dire, est toute formelle; la matière en est à peu près absente. Mais il ne faut pas que cette lacune, si regrettable qu'elle soit, nous fasse oublier la valeur inestimable des vérités morales que Luther eut la gloire de remettre en lumière. En proclamant la nécessité de l'action libre, spontanée, désintéressée, en déclarant que toutes les professions terrestres sont d'institution divine et que la même perfection est obligatoire pour le prêtre et pour le laïc, Luther a régénéré la morale, et ce qui restait à faire après lui, n'était que la conséquence inévitable de ce qu'il a fait lui-même.

Malheureusement il s'en faut de beaucoup que la morale de Luther soit toujours restée à cette hauteur où nous venons de la contempler. Elle a nécessairement subi les fluctuations de la doctrine centrale dont elle dérivait, et comme Luther n'a pas toujours maintenu avec une rigueur inflexible la notion de la foi pure, justifiante par elle-même et par elle seule, il est évident qu'il n'a pas pu maintenir davantage les théories morales qui en résultent. Quand il se laissait plus ou moins aller à ce que nous avons appelé son *synergisme*[1], il rétablissait inévitablement cette confusion de la moralité et de la piété qu'il avait dissipée. En effet, si la foi contient en germe les bonnes œuvres, si elle les produit nécessairement, les faisant, pour ainsi dire, sortir de la substance propre, il est clair que les œuvres aussi contribuent à la justification, puisqu'elles sont un élément constitutif, essentiel de la foi qui justifie. Dès lors la justification n'est plus un fait pure-

[1] Voy. plus haut, p. 37 et suiv.

ment religieux ; la piété et la moralité s'y trouvent mêlées et y perdent, l'une son caractère de pure passivité, l'autre son désintéressement absolu. Le fidèle qui pratiquera cette doctrine *synergistique* évitera sans doute les écueils de la sainteté. Il ne perdra pas son temps dans un ascétisme stérile, mais il est à craindre qu'il ne se contente d'une honnêteté superficielle. Ce ne sera pas un saint, mais tout bonnement un brave homme. L'idéal qu'il tâchera de réaliser, ce n'est pas Luther, sans doute, qui l'a inventé ; — nous avons vu qu'il en connaissait et en recommandait un autre ; — mais cet idéal qui n'était pas le sien, il l'a cependant accepté et il est incontestable que dans ses sermons et ses traités populaires il n'en dépassait pas souvent les limites. Il prêchait à peu près comme Jean-Baptiste prêchait aux soldats et aux péagers[1]. Quand il parle ainsi, on peut trouver que sa morale manque d'élévation ; mais pour en contester l'utilité, il faudrait ne pas connaître la grossièreté des hommes auxquels il s'adressait et qu'il voulait amener par l'honnêteté à la vertu chrétienne.

Mais si Luther, dans ses écrits populaires, ne préconise que rarement la morale désintéressée, il s'y livre très-souvent aux élans de son mysticisme. C'est que la piété la plus intime est plus facilement intelligible et accessible aux âmes encore incultes que ne l'est la morale, quand elle se présente dans toute sa pureté. La notion mystique que Luther avait de la foi, ce qu'il enseignait sur l'union du Christ avec le fidèle, sur l'inha-

[1] Comme échantillons de cette morale prosaïque, mais salutaire nous citerons : *Ein kurtz vnderweysung wie man beichten sol.* Erlangen, vol. XXI, p. 245 et suiv., et : *Eyn kurcz Form der zeehen gepott. Ibid.*, p. 22 et suiv.

bitation de l'Esprit, sur la communion avec Dieu, toutes ces profondeurs de sa pensée et de son sentiment religieux se retrouvent dans les parties les plus diverses de ses ouvrages, dans ses thèses latines comme dans ses sermons populaires. Mais ces théories mystiques, très-propres à stimuler et à nourrir la piété, étaient évidemment nuisibles à la vie morale. Elles ont conduit Luther à une sorte de quiétisme. Si la foi consiste à avoir Christ en soi, l'activité du fidèle consistera à laisser Christ agir et à ne rien faire lui-même. L'homme fera le bien que Dieu lui donnera de faire, sans s'efforcer d'en faire davantage. Il sera si heureux de la grâce qu'il a obtenue, si rassasié du Christ qui est en lui, qu'il ne se préoccupera guère de la vie morale. Il ne sera plus actif, mais passif, et son activité, s'il en a encore, ne sera plus que l'excédant de sa passivité[1]. Du reste, si la foi infuse n'est pas faite pour devenir le principe d'une activité saine et féconde, elle est sans contredit, pour l'âme qui en est remplie, une source de joies délicieuses. Elle rend l'homme certain de la grâce divine, si bien qu'il oublie ou néglige de travailler à son salut. Le péché même, produisant le repentir, prépare des joies sans cesse renaissantes. De là ces paroles hardies par lesquelles Luther a subordonné la sanctification à la

[1] Sur tous ces points, voy. ce qui a été dit plus haut, p. 22 et suiv. Comparez aussi le *Sermon sur l'aveugle-né*. Erlangen, vol. XVIII, p. 196 et suiv., et dans d'autres écrits, des paroles comme celles-ci : « Il faut que l'homme soit tout détaché, libre, sans volonté, *ganz gelassen*, *frei*, *willlos*. La vraie volonté, c'est de n'en avoir aucune. *Da ist allererst ein guter Will, da kein Will ist.*» XXI, p. 192-93. Et : « *nostrum agere est pati Deum in nobis operantem.*» *Opera lat.*, I, p. 403. « *Ea opera sunt optima quæ sine nobis in nobis operatur Christus.* » *Ibid.*, p. 44.

justification, la vie morale à la piété : « Garde-toi, écrivait-il à un confrère augustin, garde-toi d'aspirer à une telle pureté que tu ne veuilles plus te voir pécheur, ou même que tu ne veuilles plus l'être. Christ n'habite que dans les pécheurs. Il est descendu du ciel où il habite dans les justes, pour habiter aussi dans les pécheurs[1]. » Et ailleurs, écrivant à Mélanchthon : « Sois pécheur, dit-il, et pèche hardiment, mais sois plus hardi encore à croire et à te réjouir en Christ, qui est le vainqueur du péché, de la mort et du monde... Il suffit que par la grâce de Dieu nous ayons connu l'Agneau qui ôte le péché du monde. Le péché ne nous séparera point de lui; non, même si en un jour nous commettions mille adultères ou mille meurtres[2]. »

Dans l'esprit de Luther, le mysticisme tient de près, comme nous l'avons déjà fait observer, à l'orthodoxie. Ses conceptions mystiques supposent toutes des doctrines très-arrêtées : la déité du Christ, la Trinité, le serfarbitre. Il faut donc, pour faire les expériences

[1] *Cave ne aliquando ad tantam puritatem aspires, ut peccator tibi videri nolis, imo esse* etc. *Lettres*, I, p. 17. Cette parole est trop caractéristique pour que nous ayons hésité à la citer, quoiqu'elle se trouve dans une lettre datée du 7 avril 1516.

[2] *Lettres*, II, p. 37 : « *Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo... etiam si millies, millies uno die fornicemur aut occidamus.* » Cf. *Ibid.*, p. 166 : « Nous ne sommes point fiers de nos bonnes œuvres, ni accablés de nos péchés. Nous rendons grâces à Dieu de ce que notre foi est supérieure tout ensemble à nos bonnes actions et à nos péchés. Car le Père de toute compassion nous a donné de croire, non pas en un Christ de bois, mais en un Christ vivant, maître du péché et de l'innocence, qui peut nous redresser et nous maintenir en grâce, lors même qu'à chaque heure nous tomberions en mille et mille péchés. Là-dessus je n'ai aucun doute. »

mystiques que recommande Luther, admettre avant tout les formules qui en sont les prémisses nécessaires. De là l'importance de la croyance orthodoxe. Maintes fois, Luther subordonne la vie, la vertu chrétienne à la rectitude des opinions. Pourvu qu'un serviteur de l'Église prêche l'Évangile, la saine doctrine, il importe peu qu'il soit « tout puant » de vanité, d'orgueil, ni même qu'il ait quelques vices grossiers. Les turpitudes même les plus flagrantes, on les couvrira volontiers du large manteau de la charité, pourvu qu'à côté de ces turpitudes on voie briller « la vérité, » c'est-à-dire l'orthodoxie[1]. Si telle est l'indulgence qu'on doit avoir pour les prédicateurs orthodoxes, jusqu'où n'ira-t-on pas pour les simples laïcs, si seulement ils persévèrent dans la saine doctrine?

Nous ne nous arrêterons point à juger cette théorie, qui s'est jugée elle-même par les conséquences qu'elle a produites. Après avoir transformé la théologie protestante en une sainte momie, et l'avoir conservée en cet état durant plus d'un siècle, elle voudrait aujourd'hui encore en empêcher la résurrection et en arrêter l'essor. C'est elle, c'est cette théorie funeste, qui jadis a rempli l'Église luthérienne d'une race sacerdotale, moins respectable peut-être et tout aussi tyrannique que le clergé de Rome. — Qu'on lise, pour s'en convain-

[1] *Die Lehre ist rein... so ist das Herz auch recht. Aber gleichwohl so fühle ich noch immerdar des Fleisches böse Art und Natur, da stinket in meinem Fleisch eitel Ehre, böse Lust, Hass und Neid, sonderlich aber, dass diese subtile Gift, nämlich die Ehresuch mit unterläuft* etc. Erlangen, vol. XXXIX, p. 113. Et plus loin p. 122 : « *Derhalben so ist der Glaube Regel, Maass und Meister über die Liebe.* » Cf. *Opera lat.*, II, p. 355 : *Ecclesiam non moribus sed verbo cognosci* etc.

cre, les navrantes monographies que M. Tholuck a écrites sur le luthéranisme au dix-septième siècle [1].

A côté de ce zèle orthodoxe qui devait être si nuisible à la nouvelle église, nous trouvons dans la morale de Luther l'empreinte visible des influences ascétiques qui se mêlèrent, comme nous l'avons vu plus haut [2], à sa doctrine de la justification par la foi. Après ce que nous avons dit sur ce sujet, il nous suffira d'observer que Luther, quand il autorisait ou recommandait les formules de prière, les pèlerinages, les jeûnes, les veilles, les abstinences, insistait très-fort sur deux principes qui, avec le temps, devaient nécessairement faire tomber en désuétude toutes ces coutumes traditionnelles: il ne se lassait point de dire que le chrétien est libre de faire toutes ces œuvres ou de les omettre, et, qu'en les faisant, il n'acquiert aucun mérite [3]. Il est vrai que, malgré ces graves restrictions, Luther maintenait en bonne partie les dehors de la dévotion catholique. Il montrait, par ses paroles et par son exemple, qu'on pouvait être à la fois un très-bon luthérien et un moine correct; il ébranlait jusque dans ses fondements la sainteté catholique, mais au moment où elle s'écroulait, il en ralentissait la chute. Toutefois ce n'est point dans ces détails, dans ces menues pratiques, qu'il faut étudier ce que nous avons appelé l'as-

[1] *Der Geist der lutherischen Theologen Wittembergs im 17ten Jahrhundert* (Hambourg 1852) *Das akademische Leben des 17ten Jahrhunderts* (Halle 1852). *Das kirchliche Leben des 17 Jahrhunderts* (Berlin 1862).

[2] Voy. p. 36 et suiv.

[3] Cette théorie est admirablement développée dans le célèbre traité *De la liberté du chrétien.* Erlangen, vol. XXVII, p. 173 et suiv.

cétisme de Luther. Cette tendance de son esprit se manifeste bien plutôt dans les opinions qu'il avait sur le commerce, sur la guerre et sur le mariage.

Sur le commerce, Luther enseigne des théories que les peuples modernes, fort heureusement, n'ont point mises en pratique. Il appelle usuriers, non point les hommes à qui nous infligeons ce nom odieux, mais quiconque prête à intérêts. Il veut qu'on prête uniquement pour obliger le prochain, et à quiconque veut emprunter, sans exiger aucune garantie[1]. Lorsque l'emprunteur ne peut ou ne veut point restituer, tant pis pour le prêteur, ou plutôt tant mieux : qu'il se résigne et Dieu le bénira! Emprisonner un débiteur ou le contraindre à payer, c'est commettre un crime de lèse-humanité[2]. Du reste, Luther ne rêvait point pour son peuple une grande prospérité commerciale; et ce n'est certainement pas lui qui aurait donné une obole pour créer une marine allemande. Les épices, la soie ou l'or qu'on cherchait à Calcutta lui étaient en horreur[3]. Il pensait que les Allemands feraient beaucoup mieux de se contenter des produits de leur pays. Donc, point d'importation, ni par conséquent d'exportation, mais dans chaque ville un très-modeste commerce réglé par des tarifs officiels[4], et qui suffirait aux besoins des honnêtes bourgeois et même des seigneurs. Comme ces doctrines devaient paraître singulières aux négociants les plus honnêtes, aux capitalistes les moins

[1] Erlangen, vol. XX, p. 103, 104, 106, 107, 111; XXII, p. 209, 215.

[2] *Opera lat.*, III, p. 140.

[3] Erlangen, vol. XXII, p. 201, et XXI, p 356.

[4] *Ibid.*, p. 204.

avares! Que disaient-ils quand il leur arrivait de lire un de ces traités que Luther publiait de temps à autre contre « l'usure[1]? » Les meilleurs, même s'ils étaient luthériens, souriaient sans doute et se disaient qu'il fallait bien pardonner à l'illustre auteur, puisqu'il était moine. En cela ils n'avaient pas tort.

Ce que Luther enseignait sur la guerre et le droit de légitime défense n'est pas plus praticable. « Si quelqu'un te frappe à une joue, présente-lui aussi l'autre. Si quelqu'un veut t'ôter ton manteau, donne-lui aussi ta tunique. Ne résiste point au méchant. » Ces sentences, littéralement interprétées, voilà toute la stratégie de Luther. Nous disons la stratégie; car il voulait qu'on suivît ces principes, non-seulement dans la vie privée, mais aussi dans les grandes affaires nationales[2]. Cependant, en certains cas, il a permis aux princes de faire la guerre et il accordait que les magistrats sont chargés de punir les malfaiteurs[3]. Mais les magistrats et les princes, quand ils font usage du glaive que Dieu leur a confié, fût-ce pour défendre la plus juste des causes, cessent d'être chrétiens. Ils remplissent peut-être un devoir, mais un devoir que le vrai chrétien, comme tel, ne peut pas remplir. En tout cas, aucun particulier n'a le droit de frapper un malfaiteur, et

[1] On les trouve dans Erlangen, vol. XX, p. 89 et suiv., p. 122 et suiv.; XXII, p 199 et suiv. — Un jour cependant, Luther paraît avoir repoussé l'abus qu'on pouvait faire de sa théorie sur « l'usure. » Voy. Erlangen, vol. LXV, p. 240-41.

[2] *Vim vi repellere lege humana constat. Divina lex imperat et pallium cedendum esse tollenti tunicam. Lex humana, non consentiens divinæ, injusta est* etc. *Opera lat.*, I, p. 488. Cf. Erlangen, vol. XX, p. 92.

[3] Voy. Erlangen, vol. XXII, p. 68, 79.

aucun peuple n'a le droit de se révolter contre l'autorité à laquelle Dieu a voulu le soumettre, si injuste, si tyrannique qu'elle soit.

Quand Luther voulut faire accepter des princes et des peuples ces maximes toutes monacales, il fut entraîné à de singulières excentricités. En 1523, l'empereur parut vouloir exécuter les rigueurs prescrites par l'édit de Worms contre les protecteurs de l'hérésie. L'électeur de Saxe, se sentant menacé, consulta Luther, pour savoir jusqu'où, dans ces circonstances, s'étendaient ses droits de prince chrétien. Luther répondit qu'en principe, l'électeur devait « céder à l'empereur, et le laisser exercer en Saxe telles persécutions qu'il lui plairait d'y exercer. Car l'empereur est le chef de l'électeur, du consentement de Dieu et des hommes, quoique ces hommes soient impies;... que cependant si l'électeur se sentait divinement appelé, *aus Berufung eines sonderlichen Geistes und Glaubens*, à faire la guerre pour sauver la cause de l'Évangile, il pourrait prendre les armes, pourvu qu'il fît tout d'abord deux choses : 1° qu'il sortît enfin de la neutralité qu'il avait affectée jusque-là à l'égard de la Réforme, et proclamât juste la cause qu'il se disposait à défendre; 2° qu'il déclarât vouloir défendre ses sujets contre les violences de l'empereur, non pas en sa qualité de prince de l'empire, mais comme prince étranger. » Outre ces déclarations d'une subtilité si bizarre, Luther insiste surtout sur la foi, sur la ferme conviction que doit avoir l'électeur avant de rien entreprendre. S'il n'a pas cette conviction, qu'il laisse faire l'empereur et meure avec ses sujets plutôt que de se défendre. Mais si quelque prince venait attaquer l'électeur, sans être expres-

sément délégué par l'empereur, on pourrait tout simplement le traiter en ennemi, comme cela se fait dans tous les états temporels[1]. »

En 1525, au moment où la guerre des paysans envahissait la Souabe, Luther voulut user de son autorité pour rétablir la paix. Honoré et aimé comme il l'était, il aurait pu y réussir s'il avait su proposer quelques conseils à la fois fermes et pacifiques. Mais voici ce qu'il fit: il donna tort aux deux partis; il déclara que les paysans comme les seigneurs étaient de purs païens, puisqu'ils prenaient les armes soit pour revendiquer leurs droits, soit pour se défendre. Ce que les paysans vous demandent, disait-il aux seigneurs, est après tout fort juste, et vous devriez le leur accorder; mais puisqu'ils vous le demandent les armes à la main, ce ne sont que des païens, et s'ils meurent en combattant contre vous, ils iront en enfer. Ce que les seigneurs vous refusent, disait-il aux paysans, ils ont tort de vous le refuser; mais puisqu'ils vous résistent les armes à la main, ce ne sont que des païens, et s'ils meurent en combattant contre vous, ils iront en enfer. Mais sachez que vous commettez un péché épouvantable en vous révoltant. Votre devoir est de vous soumettre, d'obéir, de souffrir. Si Dieu veut vous délivrer de la servitude, il vous enverra un Moïse! Après avoir ainsi excité les haines qu'il prétendait apaiser, Luther proposait aux deux partis d'élire des représentants, d'ouvrir une conférence et de se réconcilier en se faisant des concessions réciproques[2].

[1] Erlangen, vol. LXIV, p. 277-278.

[2] *Ermanunge zum frid* etc. Erlangen, vol. XXIV, p. 257 et suiv. Voy. surtout p. 260-264, 274-276, 283-286.

Ce conseil si sage, mais si maladroitement donné, ne fut naturellement pas suivi. Luther irrité de voir que son intervention n'avait eu nul effet, publia une seconde brochure[1]. Il y disait encore une fois que les réclamations des paysans, somme toute, étaient justes et que les seigneurs devraient y faire droit; mais au lieu de conclure à des propositions de paix, il criait aux seigneurs « de tuer, d'assommer, d'égorger les paysans comme des chiens enragés[2]. Ceux qui mourront en se battant contre eux, iront au ciel[3]. »

Cette fois, la parole de Luther ne fut que trop bien écoutée. Les seigneurs, après la victoire, se livrèrent sur les paysans vaincus à d'épouvantables cruautés. Alors Luther prit une troisième fois la plume : Il appela « bêtes féroces, loups, sangliers, ours, lions furieux » les Seigneurs qui abusaient de leur victoire; il leur dit que le feu infernal, le tremblement et l'éternel grincement de dents seraient leur partage, s'ils ne faisaient pénitence[4]. »

Ces paroles de réprobation étaient assurément fort opportunes, car de tous côtés on reprochait à Luther

[1] *Wider die mordischen und reubischen Rotten der Pawren. Ibid.*, p. 287 et suiv.

[2] *Drumb soll hie zuschmeissen, würgen und stechen, heimlich und offentlich wer da kann... Gleich als wenn man ein tollen Hund schlahen muss*, p. 290.

[3] *Ibid.*, p. 293.

[4] *Ein sendebrieff von dem harten büchlin wider die bawrn. Ibid.*, p. 295 et suiv. « *Die Schrift nennt solch Leut Bestien, das ist wilde Thier, als da sind, Wölf, Säu, Bärn und Leuen, so will ich sie auch nit zu Menschen machen... Höllisch Feuer, zitlern und Zähnklappern in der Hölle wird ihr Lohn sein ewiglich, wo sie nicht Buss thun*, p. 318-319.

d'avoir excité les seigneurs à la vengeance. Aussi crut-il devoir se justifier : « Si l'on avait d'abord suivi mon conseil, dit-il, si au début de la rébellion on avait abattu une centaine de paysans, les autres y auraient pris garde et seraient restés chez eux. Des milliers de gens qui maintenant sont morts, auraient été épargnés [1]. »

Du reste, il affectait de ne rien regretter de ce qu'il avait précédemment écrit. « Ce que j'ai dit, s'écrie-t-il enfin, est bien dit, quand même tout le monde en crèverait de dépit [2]. »

Ce défi orgueilleux que Luther lançait ainsi à ses amis mécontents et à ses adversaires qui triomphaient, n'était après tout qu'une palinodie dissimulée. C'était la plainte amère d'un vaincu, qui ne succombe que parce qu'il a mal employé ses forces. Mais nous n'avons pas à juger la conduite de Luther, ne traitant que de ses opinions. Ce qui nous importe ici, c'est de constater le déclin et la ruine des idées ascétiques qu'il avait au sujet de la guerre et de la légitime défense. Après avoir exclu de la chrétienté les défenseurs armés soit de la justice, soit de l'iniquité, Luther, par la pression des circonstances, fut amené à reconnaître qu'on pouvait mourir martyr et gagner le ciel, même sur un champ de bataille. Dans l'esprit d'un moine, c'était un grand progrès, ou pour mieux dire, toute une révolution.

Une révolution semblable et à peu près simultanée s'opéra dans les opinions de Luther sur le célibat et

[1] *Ibid.*, p. 308.

[2] *Es soll doch recht bleiben was ich lehr und schreib, sollt auch alle Welt drüber bersten*, p. 319.

sur le mariage. Au commencement de notre période, Luther considérait le célibat volontaire comme un état particulièrement favorable au développement de la vie chrétienne. Il le regardait comme une institution divine[1]. Il n'était point opposé à l'existence des ordres ecclésiastiques et demandait seulement l'abolition des ordres mendiants, qui lui paraissaient parfaitement inutiles. Par moments, il est vrai, il lui arrivait de contester la validité des vœux de chasteté, et il se laissait entraîner à dire qu'on pouvait sans péché les rompre par le mariage. Il n'était pas toujours également favorable au maintien des cloîtres, et surtout il réclamait hautement la liberté pour tous ceux qui voudraient en sortir. Dans la vie même des moines il proposait de grandes réformes, afin de la rendre plus utile à la société laïque. Mais enfin, malgré toutes ces velléités séculières, il entendait respecter la vie monacale[2].

C'est pendant sa retraite à la Wartbourg qu'il rejeta tout ce qu'il y avait encore d'ascétisme dans ses vues sur le célibat. Exalté par les grandes choses qu'il venait d'accomplir, arraché à son entourage et à ses occupations ordinaires, subitement contraint de vivre en laïc, dans la solitude et dans le silence, Luther fut

[1] Encore en 1520 il recommandait de prier ainsi : « *Hilf uns von der unflätigen Lust der Unkeuschheit, und gib uns eine Liebe zu der Jungkfrauschaft und allerlei Keuschheit.* » XXII, p. 24-25. En 1521, « *die Jungferschaft und Keuschheit acht ich ein sehr kostlich heilsam Ding.* » XXVII, p. 352. Cf. p. 358.

[2] *Ibid.*, XXI, p. 319 et suiv. Cf. *Opera lat.*, II, p. 276. Encore en 1523, il disait en parlant des nonnes : « *Welche aber geistverständig sind und Klösterei nützlich wissen zu brauchen, und gerne darinnen sind, die lass man bleiben im Namen Gottes.* » XXIX, p. 42.

en proie à de violentes tentations, jusqu'à en devenir malade. « Il sentit son sexe.[1] » Pendant qu'il luttait contre lui-même et qu'il remportait sur sa chair une victoire difficile et douloureuse, Carlstadt à Wittenberg écrivait contre la validité des vœux de chasteté. Des prêtres, des moines, des nonnes se mariaient. Luther, informé de ce qui se passait, hésita un moment, puis se laissa joyeusement entraîner par ce mouvement, dont il était lui-même l'auteur[2]. Sorti de son Patmos, il dépassa bientôt ceux qu'il avait d'abord suivis. Il publia successivement plusieurs écrits où il montrait que les vœux de chasteté, obligeant à l'impossible, n'obligeaient à rien; que les besoins sexuels étant l'œuvre de Dieu, étaient parfaitement légitimes, et qu'il fallait les satisfaire par le mariage. Comme preuve manifeste de ce qu'il avançait, il citait la vie scandaleuse de tant de prêtres, de tant de moines et des nonnes, victimes d'une institution qu'il appelait *diabolique*. Il osait dire, en termes quelquefois très-grossiers, que la chasteté véritable, sans péchés secrets, ni souillure d'aucune

[1] Textuel.

[2] Voy. la plupart des lettres qu'il écrivit de la Wartbourg jusqu'à la fin de 1521. *Lettres*, II, surtout p. 17, 22, 35, 37, 40, 45, 50, 89, 90, 95. Ce dernier passage nous paraît décisif. On y lit ce qui suit : « *Jam enim et religiosorum vota aggredi statuo, et adolescentes liberare ex isto inferno cælibatus uredine et fluxibus immundissimis et damnatissimis. Partim hæc tentatus, partim indignatus hæc scribo : tu boni consules : Non enim unus est Satan mecum seu potius contra me, qui sum solus, aliquando vero non solus.* » Cependant même après son retour de la Wartbourg il conservait encore quelques scrupules. Les moines défroqués, pressés de prendre femme, ne lui inspiraient ni confiance ni sympathie. *Ibid.*, p. 117, 119, 175, 176, 357.

sorte, est impossible[1]. D'où il concluait qu'il fallait donner à la chair ce qui lui appartient : à chaque homme une femme, à chaque femme, un mari[2]. Cette théorie du mariage, vraie dans ce qu'elle affirme, mais fausse à force d'être incomplète, devait conduire Luther à des conséquences en partie déplorables, qu'il nous faut maintenant énumérer.

Si dans le mariage l'union physique de l'homme et de la femme est la chose essentielle, il s'ensuit que les qualités morales ou religieuses des deux conjoints ne sauraient avoir une grande importance. Que l'un soit incrédule ou hérétique, et l'autre croyant et orthodoxe, l'un juif, musulman ou païen et l'autre chrétien, peu importe, pourvu que l'un soit homme et l'autre femme. Luther ne voit donc aucun inconvénient aux mariages

[1] Qu'un exemple suffise : « *Eine Dirne, wo nicht die hohe seltsame Gnade da ist, kann sie eines Mannes eben so wenig gerathen, als essen, trinken schlafen, und andere naturliche Nothdurft. Wiederumb auch also ein Mann kann eines Weibes nicht gerathen... Und dass ichs grob heraussage...* Voy. Erlangen, vol. XXVIII, p. 199-200.

[2] Voici les titres des principaux écrits que Luther publia sur cette matière : En latin : *Contra papisticas leges, sacerdotibus prohibentes matrimonium. Opera lat.*, II, p. 438 et suiv. (1521). *De votis monasticis* (1522). *Ibid.*, p. 477 et suiv. En allemand : *Bedenken und Unterricht von den Klöstern,* XXXIII, p. 1 et suiv. (1522). *An die Herren deutschen Ordens, das sy falsche Keuschheit meyden und zur rechten Eelichen Keuschheit greyffen* (1523), XXIX, p. 16 et suiv. *Das sybend Capitel S. Pauli zu den Corinthern* (1523), LI, p. 1 et suiv. *Vrsach vnd Anttwortt. Das iungkfrawen Kloster gottlich v'lassen muge.* Outre ces traités, nous en avons trouvé un dans la bibliothèque du Collége de Saint-Guillaume à Strasbourg, qui malheureusement n'a pas été accueilli dans l'édition d'Erlangen : *Vom eelichen Leben* (1522). C'est le plus complet de tous et le plus remarquable. C'est aussi, à cause de certains passages, le plus choquant.

mixtes[1]. Il recommande même à l'époux, chrétien et orthodoxe, d'user envers l'autre d'une très-grande tolérance, sachant qu'il n'est pas marié pour faire de la propagande[2]. Même le crime n'empêche point le mariage. David épousant Bathsébah, qu'il avait flétrie et dont il avait fait tuer le mari, commit sans doute deux crimes abominables, mais il n'en fut pas moins, selon Luther, un « très-saint homme, *sanctissimus vir*, » et son mariage fut parfaitement légitime. L'Église n'aurait donc pas le droit d'empêcher ou de rompre un mariage semblable à celui du roi prophète[3].

Mais lorsque entre le mari et la femme les relations physiques sont ou deviennent impossibles, il est clair que le mariage, au point de vue de Luther, perd toute raison d'être. De là trois cas de divorce : l'impuissance du mari ou de la femme, l'adultère, le refus de remplir le devoir conjugal[4].

Le divorce, selon Luther, doit se faire par l'autorité civile, sur l'avis d'une autorité ecclésiastique; mais pour éviter le scandale, Luther, dans certains cas du moins, conseille à l'époux qui veut divorcer de s'arranger avec l'autre à l'amiable et de se remarier en secret[5].

[1] « *Wisse, das die ee, ein eusserlich leiplich ding ist, wie andere weltliche hanttierung. Wie ich nun mag mit einem Heyden, Juden, Türken, Ketzer, essen, trincken, schlafen, geen, reitten, kaufen, reden vund handeln, also mag ich auch mit ihm eelich werden vund bleiben, vund kere dich an der narren gesetze, die solches verpietten, nichts.* » *Vom eel. Leben*, p. 12. Cf. Erlangen, vol. LXI, p. 39, et *Opera lat.*, II, p. 280-81.

[2] Erlangen, vol. LI, p. 46.

[3] *Opera lat.*, II, p. 280-81. Cf. *Vom eel. Leben*, p. 13.

[4] *Ibid.*, p. 17-22. Cf. Erlangen, vol. XXIX, p. 89-90.

[5] « *Wenn ein tüchtig weib zur ee, ein vuntüchtigen man zur ee überkeme... sölle sy zü irem man also sagen : sihe, lieber man,*

Pour légitimer toutes ces théories matrimoniales, Luther aimait à citer des textes empruntés à l'Ancien Testament, procédé fatal qui devait conduire le réformateur à autoriser même la polygamie[1].

Après avoir constaté ces aberrations, il est juste d'en rechercher la cause. Luther était moine; il ne connaissait le mariage que par le besoin physique qu'il en avait, par les confidences du confessionnal, et par l'enseignement de l'Église. On lui avait dit — ce que l'Église n'a jamais révoqué — que le mariage est une souillure, un remède à l'incontinence, un mal moindre destiné à empêcher un mal plus grand[2]. Luther adopta ces principes; plus tard, entraîné par la logique, et déterminé par les circonstances, il en déduisit les pernicieuses théories que nous venons de signaler. Mais il ne faut pas que la réprobation qu'elles méritent nous fasse oublier ce que Luther a fait pour ennoblir et sanctifier le mariage. Malgré l'autorité de l'Église, il a enseigné que le mariage est égal en dignité, et, dans la plupart des cas, supérieur au célibat; il a dit cette grande parole que les parents doivent être « apôtres

... *vund ist vor gott keine ee zwischen uns beyden. Vergünne mir dass ich... ein heimlich ee habe* » etc. *Vom eelichen Leben*, p. 7.

[1] « *Ego sane fateor, me non posse prohibere, si quis plures velit uxores ducere, nec repugnat sacris literis,* » dans une lettre au chancelier Brück, datée du 10 ou du 13 janvier 1524. *Lettres*, II, p. 459. Cf. *Opera lat.*, III, p. 121, où la polygamie de plusieurs rois d'Israël est citée comme une chose licite.

[2] *Concil. Trid. Sess.*, XXIV, can. 10 : *Si quis dixerit non esse melius et beatius manere in virginitate aut cælibatu, quam jungi matrimonio, anathema esto.* Et Perrone, IX, p. 529 : *Ecclesia spectat conjugium ut immunditiam.* Selon Pierre Lombard, le mariage est institué *propter illicitum motum devitandum, in remedium peccati.* Sentt., IV, dist. 26.

et évêques de leurs enfants[1]; » il a débarrassé le monde de ces presbytères qui étaient la demeure du scandale et du crime; il a voulu que les ministres de l'Église fussent, non pas les directeurs, mais les modèles des laïcs mariés. Par ces doctrines et par ces réformes vraiment protestantes il a contribué pour une très-grande part à créer parmi nous un idéal de la vie conjugale, supérieur très-certainement à ce que l'Église ancienne aurait jamais pu concevoir[2].

Grâce au légitime respect qu'elle a pour son fondateur, grâce surtout aux principes anti-ascétiques qu'elle lui doit, l'Église protestante a non-seulement répudié, mais oublié depuis longtemps les réponses que Luther, en sa qualité de moine et de casuiste, a faites à certaines questions matrimoniales qui n'auraient jamais dû se produire. Il est vrai qu'il est des controversistes qui, à défaut d'arguments plus sérieux, nous rappellent de temps à autre ce que Luther a dit sur ces sujets peu édifiants. Ils s'attaquent aux pieds du grand homme, incapables qu'ils sont de viser à sa tête. Mais qu'ils prennent garde de ne pas condamner trop vîte, ni trop sévèrement ces erreurs du glorieux hérésiarque. C'est dans la doctrine de l'Église, c'est dans la vie monacale, c'est dans les habitudes de la casuistique, que Luther a puisé le principe même de ses théories les plus relâchées; et les dispenses qu'il accordait franchement et gratis, les évêques de Rome les ont souvent vendues à prix d'or, sans scrupule ni pudeur, quoiqu'ils aient

[1] *Vom eelich. Leb.*, p. 34.

[2] Qu'on lise, par exemple, les immortels discours de Schleiermacher, *Ueber den christlichen Hausstand*, ou les sermons d'Adolphe Monod sur « La femme. »

pris soin de les envelopper dans de vaines subtilités[1]. Reconnaissons enfin que l'ascétisme traditionnel, vénéré depuis quatorze siècles au moins au sein de la chrétienté, ne pouvait être définitivement vaincu que par une réaction des plus violentes. Si cette réaction, opérée dans un temps de fièvre et de crise, a dépassé sur quelques points les limites qu'elle n'aurait point dû franchir, il n'y a vraiment pas à s'en étonner.

[1] On en trouvera quelques preuves dans Hase, *Handbuch der Polemik*, p. 500 et 510, et dans Luther même, Erlangen, vol. XXVIII, p. 191, et traité *Vom eel. Leben*, p. 7.

VIII.

LA VIE MORALE OUTRE-TOMBE.

Il y a donc dans la morale de Luther deux éléments hétérogènes : une conception sublime de la vie humaine et une accommodation trop facile à la faiblesse des hommes. D'une main ferme et hardie, Luther montre le but élevé où l'homme doit tendre; mais il ne croit pas que dans les limites de la vie terrestre on puisse jamais y atteindre. Le meilleur chrétien passe sa vie à lutter contre soi-même comme saint Paul[1]. Il est convalescent, mais il n'arrive pas à la santé. La lumière s'est faite dans son âme, mais elle ne peut en dissiper les ténèbres. Le chrétien est justifié, et l'œuvre de la sanctification a commencé à se faire en lui, mais cette œuvre ne s'achève pas sur la terre[2].

Telle est, selon Luther, notre condition; telle elle a été, telle elle sera dans l'avenir. Cet avenir, d'ailleurs, apparaissait aux yeux de Luther si restreint et si bref qu'il ne pouvait modifier en rien la situation morale de l'humanité. Luther attendait le jugement dernier, la fin du monde, le retour du Christ qui devait détruire son pire ennemi, le Pape, c'est-à-dire l'antéchrist[3].

[1] Luther croit que dans Rom., VII, l'apôtre a décrit l'état moral où il se trouvait même depuis sa conversion. Erlangen, XXIV, p. 67, 74; XV, p. 191. Cf. *Opera lat.*, I, p. 286, 87.

[2] Erlangen, XXIV, p. 72. *Opera lat.*, I, p. 420.

[3] *Kum, Herr Jesu Christe, und erlose uns von dem Endchrist, stoss sein stuhl in Abgrund der Höllen, wie er vordienet hat, dass aufhore Sund und Vorderben. Amen.* Erlangen, vol. XXVII, p. 286. Cf. p. 378; XXVIII, p. 58, 129, 136, 137. *Lettres*, I, p. 522, 541, 576; II, p. 2, 105, 216, 218, 233, 263, 264, 301, 632, 641, 670.

En 1521, Luther donnait encore dix ans d'existence à ses adversaires[1]; en 1522, il ne leur en donnait plus que deux[2]. Borné à cet horizon, Luther ne pouvait sans folie se permettre de vastes espérances. Au lieu de chercher dans l'immensité de l'avenir des perfectionnements qui permissent à l'humanité de réaliser sur la terre son idéal terrestre, Luther ne cherchait au delà du présent qu'une seule chose : la ruine du Pape; et impatient de la trouver, il finit par la voir à deux ans de distance[3].

Ainsi le chrétien meurt sans être sanctifié. Mais que devient-il à sa mort? Entre-t-il au ciel? Non; car nul n'entrera au ciel, à moins qu'il ne soit pur. « Dans notre ciel, qui est la demeure de Dieu, il n'y a point de place pour le péché, ni pour la moindre infirmité. Pour y être admis, il faut être lumineux et pur comme le soleil[4]. »

Il faut donc qu'il y ait pour le chrétien qui n'est plus sur la terre, un lieu où il puisse vivre et où l'œuvre de la sanctification puisse s'achever dans son âme.

Ce lieu, c'est le Purgatoire. Là vivent les âmes des chrétiens décédés. Elles y souffrent des douleurs extérieures, matérielles, et des douleurs spirituelles. Elles désespèrent de leur salut, ou si elles ont quelque es-

[1] Erlangen, vol. XXVII, 205.

[2] *Ibid.*, XXII, p. 54-55.

[3] En voyant un homme tel que Luther se complaire quelquefois à contempler de pareils mirages, on éprouve d'abord une surprise pénible. Mais il faut se rappeler que les héros de la primitive église se sont enivrés des mêmes illusions, illusions qui leur ont été, comme à Luther, plus profitables peut-être que nuisibles.

[4] Erlangen, vol. XXIV, p. 79, 80, 81. Et *Opera lat.*, I, p. 88 : « *Sine perfecta sanitate nullus cœlum intrabit.* »

pérance, elles n'en savent rien. Elles se révoltent contre leurs douleurs, mais leur plus grande douleur c'est le sentiment qu'elles ont de leur imperfection. Elles n'aiment pas Dieu, comme elles devraient l'aimer: voilà ce qui fait leur tourment. Tourment salutaire, puisqu'il finit par produire en elles une entière résignation. Alors, semble-t-il, elles sont mûres pour le ciel, acceptant la volonté de Dieu et y sacrifiant la leur. Cependant Luther ne parle jamais du passage des âmes arrivant du purgatoire au ciel. Il nous dit pourquoi elles y entrent, et comment elles y restent, mais il ne nous dit rien du moment ni du mode de leur délivrance. Quelquefois cependant il suppose, surtout dans les premières années de notre période, que les hommes vivant sur la terre peuvent abréger ou adoucir les souffrances des âmes qui sont au purgatoire. On peut prier pour elles, faire de bonnes œuvres à leur intention, et les messes qu'on fait célébrer en leur faveur, ne leur sont peut-être pas inutiles [1].

La beauté poétique et religieuse de toute cette doctrine nous paraît évidente par elle-même et nous ne nous arrêterons pas à la faire ressortir. Mais nous croyons devoir y signaler quelques lacunes qui, chez Luther, ne laissent pas que de surprendre. Si les âmes du purgatoire se trouvent en communion avec les hommes qui vivent sur la terre, il semble qu'entre elles aussi elles devraient avoir quelques relations, qu'elles de-

[1] Erlangen, vol. XXIV, p. 4 : « *Vom Fegfeuer soll man fest glauben, und ich weiss, dass wahr ist, dass die armen Seelen unsägliche Pein leiden, und man ihn helfen schuldig ist mit Beten, Fasten, Almosen, und was man vermag.* » Comp. *Ibid.*, p. 84, 149-50, XXVII, p. 8, 164. *Opera lat.*, I, p. 3, 36, 87-90.

vraient travailler mutuellement à leur sanctification et à leur délivrance. Mais Luther ne parle jamais de l'activité des âmes du purgatoire. On dirait qu'il se les représente comme autant de monades impénétrables et inabordables, dont toute la vie consisterait à souffrir, à désespérer, à espérer vaguement, à se résigner. Même les relations qu'il peut y avoir entre elles et les vivants n'ont aucun caractère moral ; elles sont en quelque sorte magiques. Ce qu'on fait pour ces âmes, elles n'en savent rien; elles n'y participent point; et les vivants, en agissant ou priant pour elles, ne se trouvent avec elles dans aucune espèce de contact spirituel. Les œuvres et les prières qu'on fait à leur intention, leur profitent en vertu d'une sorte de réversibilité. Quand elles arrivent enfin au but suprême de leurs souffrances, à la résignation, on peut se demander si l'œuvre de leur sanctification est réellement achevée. Leur sainteté est toute passive; leur perfection est celle que rêve le quiétisme ; la seule aussi que puisse procurer la souffrance pure. Pourquoi Luther, au lieu de plonger les âmes des justifiés[1] dans des abîmes de douleur, ne les abandonne-t-il pas à elles-mêmes, au sentiment qu'elles ont et de leur vocation céleste et de l'amour divin ? La vue de l'idéal et la certitude que Dieu

[1] C'est ici surtout que se montrent clairement les limites de la justification: elle est parfaitement distincte et de la sainteté et de la béatitude; elle consiste uniquement dans le sentiment que nous avons de notre pardon et de la grâce de Dieu; elle ne dispense ni de la sanctification ni du châtiment que mérite le péché; elle ôte « la coulpe du péché, » le remords, rien de plus; mais en faisant cela, elle nous met en face de l'amour divin et nous le rend sensible; en un mot, elle est un fait purement religieux, mais qui s'accomplit, pour ainsi dire, aux confins de la vie religieuse et de la vie morale.

veut nous y faire parvenir, la force de notre volonté — objectivement ou subjectivement libre — cela ne suffit-il pas à nous conduire dans les régions d'outre-tombe, comme cela suffit à nous conduire sur la terre ? S'il faut encore des douleurs, soit pour stimuler, soit pour calmer les énergies de notre âme, Dieu nous les procurera ; mais il paraît étrange que Luther ait considéré la douleur comme l'unique remède au péché, lui qui en avait signalé d'autres plus efficaces. S'il n'est pas arrivé à une conception moins incomplète de l'état intermédiaire où se trouve l'homme au sortir de cette existence terrestre, c'est qu'il était dominé par les tendances quiétistes et ascétiques de son propre esprit et par l'enseignement de l'Église. Or l'Église ne se bornait pas à décrire le purgatoire, elle l'exploitait. Elle ne conseillait pas seulement de prier pour les âmes qui y souffrent, mais elle-même, par l'organe de son clergé, priait et célébrait d'innombrables messes à leur intention ; et cela, elle ne le faisait pas par pure charité. Elle vendait aussi des indulgences qui devaient être utiles à la fois aux morts et à certains vivants. En 1525, après une assez longue interruption, il y eut une vente de ce genre, qui souleva toute l'indignation de Luther. C'est alors qu'il lança contre la bulle de Clément VII, qui à l'occasion du Jubilé, annonçait cette vente, un pamphlet plein de violences et d'injures[1]. Mais il fit plus que d'injurier le Saint-Père — « le père infernal, » comme il osait l'appeler — il jeta au peuple une négation hardie qui devait resserrer la bourse des acheteurs d'in-

[1] *Des Bapsts Clemens des Siebenden zwo Bullen* etc. Erlangen, vol. XXIX, p. 297 et suiv.

dulgences. Il déclara qu'il n'y avait point de purgatoire. « Le purgatoire, disait-il, est une pure invention, *ein lauter erdichtet Ding*, une marchandise de charlatan, *Treudelmarkt und Geldkram*, dont l'Écriture sainte ne dit pas un mot, et qui cependant est devenu le fondement du papisme, de ses messes, de ses vigiles, et de toute son idolâtrie [1].»

Déjà avant cette époque, à la dispute de Leipzig, et plus d'une fois depuis, il avait, non pas nié, mais mis en doute la réalité du purgatoire. Même quand il prétendait y croire, il affirmait que l'Écriture n'en parlait nulle part, et qu'ainsi on était libre d'y croire ou de n'y pas croire [2].

Que cette croyance soit facultative, nous l'accordons volontiers en ce sens qu'on ne saurait l'imposer à personne. Mais nous avouons que pour notre part la réalité du purgatoire, ou pour mieux dire, d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer, nous paraît être un postulat nécessaire de la conscience. Si le chrétien, en mourant, n'est pas encore arrivé à la sainteté, il est évident qu'il ne saurait entrer au ciel, qui est le séjour de la sainteté; et si l'œuvre de la sanctification a commencé en lui, il est clair qu'il ne peut tomber dans l'enfer, qui est le séjour du mal absolu. Il faut donc qu'il aille en purgatoire, c'est-à-dire qu'il se purifie ou qu'il soit purifié par l'action de Dieu. Mais comment se fera cette purification, en d'autres termes, qu'est-ce que le purgatoire? Est-ce, comme l'église

[1] *Ibid.*, p. 307.

[2] *Opera lat.*, I, p. 257-258. Cf. *Lettres*, I, p. 366-67. Erlangen, XVIII, p. 266-268; XXVIII, p. 100; XXIV, p. 147-148, 81

l'enseigne, le lieu de la souffrance, de la souffrance expiatoire et méritoire? C'est ce que Luther ne pouvait admettre sans inconséquence, et en vérité il est heureux qu'il n'ait pas pu l'admettre. Aussi arriva-t-il peu à peu à rejeter tout ce que la tradition enseignait sur l'état des âmes après la mort; mais en niant l'existence du purgatoire, il aurait dû y substituer la perspective d'un développement moral au delà de cette existence terrestre. Ne l'ayant pas fait, il a laissé subsister dans ses idées eschatologiques une lacune vraiment surprenante : le chrétien tel que Luther le conçoit, ne peut ni monter au ciel, ni descendre en enfer, et en l'absence du purgatoire il semble qu'il n'y ait point de place pour lui dans l'univers. Si Luther n'a rien fait pour combler cette lacune, c'est que trop souvent il donnait à la justification une importance exagérée, jusqu'à perdre de vue la nécessité de la sanctification; c'est que peut-être il craignait aussi, en ouvrant une telle perspective, de n'être pas compris et de confirmer dans l'esprit du peuple les vieilles superstitions et les déplorables abus qu'il voulait détruire. Entre le ciel et l'enfer on ne se serait jamais représenté autre chose que l'antique purgatoire. Reconnaissons d'ailleurs que l'idée même d'un développement moral se continuant au delà de cette vie risque fort de compromettre la foi en la réalité du ciel et de l'enfer. En effet, que l'homme, après la mort, soit, quant à l'essentiel, ce qu'il était avant de mourir: ni ange, ni démon, ni assez bon pour monter au ciel, ni assez mauvais pour descendre en enfer, et qu'ainsi il se trouve dans un état intermédiaire, dans une sorte de purgatoire, c'est ce qu'il est très-facile d'admettre, pourvu qu'on croie à

l'immortalité de la personne humaine. Mais qu'un homme, quel qu'il soit, entre immédiatement, au sortir de la vie, soit au ciel, soit en enfer, c'est ce qu'on ne croira jamais, à moins qu'on ne l'admette comme un article de foi: Si donc il y a un lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer — un purgatoire, quelque idée qu'on s'en fasse d'ailleurs — ce « purgatoire » paraîtra rempli, tandis que le ciel et l'enfer paraîtront vides, dès lors, inutiles, au moins pour le moment, et presque chimériques. Pour consolider les deux extrémités de l'ancienne eschatologie, l'empyrée et l'abîme, il n'était pas inopportun de détruire tout l'entre-deux; et il ne serait pas impossible que Luther, par une sorte de prudence instinctive, eût ruiné le purgatoire pour affermir le ciel et l'enfer, ou plutôt pour affermir tout l'ensemble des dogmes traditionnels qui se rattachent, plus étroitement qu'il ne paraît d'abord, aux espérances et aux craintes que suggère la mort.

Quoi qu'il en soit, notre réformateur pensait que le purgatoire, s'il existe, n'est ouvert qu'aux chrétiens justifiés. Le reste des hommes, c'est-à-dire les païens, les musulmans, les juifs, les hérétiques, les enfants non baptisés, et peut-être aussi les chrétiens criminels qui meurent avant de s'être repentis, vont en enfer. Là est le pleur et le grincement de dents; là on tremble éternellement; là on souffre les ardeurs d'un feu qui ne s'éteint point[1]. Pourtant ces innombrables damnés n'ont pas été moins justes que les chrétiens. Au contraire, parmi les damnés il y a des âmes nobles et vertueuses, des hommes tels que Socrate, Cicéron,

[1] Erlangen, vol. XXII, 20-21; XL, 40, 10. *Opera lat.*, I, p. 447.

Virgile, des hommes que Luther estimait et aimait beaucoup. Pourquoi sont-ils en enfer? Pour diverses raisons, qui toutes se résument en une seule, c'est que Dieu les a prédestinés à une souffrance sans fin. Pourquoi? — Parce qu'il l'a voulu; parce qu'il fallait, dit Luther, que la justice et l'amour de Dieu eussent les apparences de l'injustice et de la cruauté. Autrement on les verrait et il ne faudrait point de foi pour y croire[1]. D'ailleurs, si épouvantable que soit le spectacle de cette multitude innombrable, précipitée pour toujours dans les abîmes d'une douleur infinie, Luther croit que les élus du haut de leur ciel s'y résigneront, qu'ils s'en réjouiront même, qu'il faut s'en réjouir dès maintenant : *Congaudendum est*[2].

Joie atroce et infernale qui ne pouvait entrer dans l'âme d'un Luther! Au lieu de s'en réjouir, il en éprouvait des angoisses indicibles. Il se sentait lui-même damné; il souhaitait de n'être point homme[3]. Puis il sortait de son angoisse et soumettait sa pensée toute frémissante au dogme des peines éternelles. Il se soumettait, mais il ne pouvait pas ne pas ébranler cette croyance, qui était pour lui-même un si lourd fardeau. En 1523, interrogé par le comte de Mansfeld, il publia un écrit où il disait que sans la foi nul ne sera sauvé, mais que peut-être on pourra, même après cette vie

[1] *Ibid.*, p. 452, et vol. III, p. 229.

[2] Vol. I, p. 452. Cette parole épouvantable est à peine mitigée par la réserve qui suit : « *Non propter ipsa mala, sed propter summam bonitatem iustitiæ divinæ.* »

[3] *Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem nunquam esse me creatum hominem.* » III, p. 202.

terrestre, arriver à la foi[1]. Eh! sans doute, on peut y arriver, puisqu'on peut arriver à la sanctification. Ailleurs il dit naïvement qu'il faut bien croire, *oportet credere*, que Cicéron est damné[2]. Enfin, il lui arrive d'espérer l'anéantissement final des âmes perdues. Car, dit-il, nulle créature ne peut subsister, à moins qu'elle ne reçoive sans cesse des grâces nouvelles. Cette espérance, jusqu'à un certain point; est fondée; car le péché est le néant même et il paraît impossible qu'un être dont toute la vie ne serait que péché, c'est-à-dire néant, subsiste éternellement[3]. Mais ce syllogisme, spécieux au premier abord, est plein d'illusions : il prouve trop ou ne prouve rien. Si le pêché est le néant, en ce sens qu'il serait incompatible avec l'existence même du pécheur, l'enfer est une pure chimère : les damnés ne sont point anéantis finalement, mais immédiatement, par le fait même qu'ils sont damnés. Il ne peuvent être et être damnés. Si le péché est le néant, en ce sens qu'il n'a aucune réalité objective en dehors de la conscience du pécheur, en ce sens qu'il n'est point absolument mauvais, mais contribue en une certaine mesure à l'accomplissement des desseins de Dieu, il n'y a aucune raison pour que le pécheur cesse jamais d'exister. Il peut, il doit même cesser de pécher, car le péché est essentiellement transitoire, mais il ne peut point cesser d'être, s'il a été créé immortel.

[1] *Ain Sendbrief D. Martini Luthers, über die Frag, Ob auch yemandt, on glauben verstorben, selig werden müg.* Erlangen, vol. XXII, p. 22, 32 et suiv. Cf. LII, p. 225.

[2] *Opera lat.*, III, p. 176.

[3] *Impossibile est ulla perseverantia creaturæ, nisi assidue accipiat magis ac magis.* » I, p. 89.

Être après la mort ou n'être plus, voilà donc la question. Luther, dans des heures de lutte intérieure, n'y a pas toujours répondu par une affirmation catégorique. Souvent il a senti sur ce point le doute envahir sa grande âme. « Plût à Dieu, dit-il à Érasme, que nous fussions toi et moi débarrassés de ce mauvais levain, et que nous eussions une foi ferme en la vie éternelle[1] ! » Ailleurs, dans un sermon populaire, il déclare qu'il suffit de croire, comme l'Écriture l'enseigne, que les saints vivent auprès de Dieu, mais qu'il est fort possible qu'ils vivent dans un sommeil perpétuel, inconscients, comme les enfants ou comme les fous[2].

Cette incertitude, si surprenante qu'elle paraisse d'abord, n'a rien qui doive nous étonner : elle est la conséquence logique, nécessaire, de l'idéal moral que Luther avait conçu. Pour faire le bien, par pur amour du bien, sans aucune arrière-pensée de récompense, il faut au moins douter d'une rémunération éternelle, ou, si l'on y croit, n'y attacher aucune importance[3]. De là vient que Luther n'a jamais écrit le moindre traité ni prononcé le moindre discours pour décrire soit les joies du ciel, soit les supplices de l'enfer. Il va même jusqu'à blâmer très-sévèrement « les sophistes » qui veulent conduire les âmes à la sainteté par de pareils motifs.

Sans doute il y a une manière de croire en l'immortalité qui peut-être est exempte de tout mélange

[1] Vol. III, p. 181.

[2] *Ibid.*, XV, p. 438.

[3] *Perfectus homo, sicut Pater eius Deus, nihil timet* etc. *Opera lat.*, I, p. 89. Cf. Erlangen, vol. XXII, p. 132, où le vrai chrétien dit à Dieu : *Ich will weder sein, noch nit sein.*

d'égoïsme. On peut attendre au delà de la mort une existence sans fin et n'y désirer autre chose que l'accomplissement de la volonté divine en soi et autour de soi. Mais pour croire ainsi en l'immortalité, il faut considérer la loi morale plus fermement que ne faisait Luther, non-seulement comme un moyen de nous amener au repentir, mais aussi, mais surtout, comme l'expression exacte de la volonté divine à notre égard, comme l'idéal qu'il nous faut absolument réaliser, comme notre seule raison d'être. A ce point de vue, la foi en l'immortalité se confond avec la foi en Dieu et avec la foi en nous-mêmes. Mais ce point de vue, il faut le reconnaître, n'était pas toujours celui de Luther; de là les doutes que nous avons dû signaler. Luther ne pouvait ni partager constamment ni dépasser absolument les espérances vulgaires. C'est ce qui explique et justifie ses incertitudes.

IX.

LA MÉTHODE DE LUTHER.

Il nous reste à parler de la méthode que suivait Luther, soit pour produire, soit pour défendre ses doctrines. Dans toutes les disputes qu'il eut à soutenir, ses adversaires en appelaient contre lui aux décisions de l'Église telles qu'elles avaient été formulées, soit par les conciles, soit par les papes. Pour plusieurs de ses doctrines, Luther aurait pu invoquer le même témoignage, mais ces doctrines-là n'étaient point controversées. Quant aux autres, on pouvait leur opposer l'autorité des Pères, des scolastiques, des conciles, des papes, l'autorité de l'Église en un mot. Luther se trouva donc bientôt dans l'alternative ou de rejeter cette autorité, ou de rétracter tout ce qu'il y avait de nouveau et d'original dans son enseignement. Il est vrai qu'à l'époque de ses premiers conflits avec l'Église, Luther n'avait encore à peu près rien enseigné qui fût nouveau. A l'appui de ses quatre-vingt-quinze thèses il pouvait citer, non-seulement les Saintes-Écritures, mais les Pères, les décrets des conciles, les décisions mêmes des papes[1]. Cependant déjà dans ces thèses, et surtout dans l'esprit et les tendances de Luther, se mouvait, pour ainsi dire, dès le début de notre période, la grande doctrine de la justification par la foi. Or cette doctrine et la soumission que réclame l'Église

[1] C'est aussi ce qu'il fit dans ses *Resolutiones de virtute indulgentiarum* et dans ses discussions avec le cardinal Cajétan. Voy. *Opera lat.*, I, p. 76-115 et passim., et *Lettres*, I, p. 149 et suiv.

sont deux choses incompatibles. L'homme justifié par la foi se trouve placé par elle dans un rapport direct et immédiat avec Dieu; il fait lui-même l'expérience de la vérité qui sauve, et sa foi, après lui avoir procuré la paix avec Dieu, devient pour lui le critère de toute vérité, le principe et la substance d'une conviction religieuse indépendante de toute autorité extérieure. Admettre la doctrine de la justification pour la foi, et rejeter l'autorité de l'Église, ce sont deux actes consécutifs, si l'on veut, mais deux actes, dont le premier entraîne nécessairement le second. Peut-être même que, dans les profondeurs de l'esprit, ces deux actes s'accomplissent en même temps, ou que le second précède celui que nous appelons le premier. Ce qui est certain, c'est que l'un et l'autre ne sont que la manifestation nécessaire d'un certain état d'âme qu'on pourrait indifféremment, mais imparfaitement, désigner par des noms divers: maturité de la vie morale, subjectivisme, individualisme religieux, fierté vis-à-vis des hommes, sentiment de dépendance absolue vis-à-vis de Dieu, tout cela était dans l'âme de Luther, dès 1517, et se trahissait dans chacune des pages qu'il publiait.

Ses premiers opuscules étaient pleins de tempêtes, dont les gardiens vigilants de la tradition sentirent d'abord et instinctivement le danger. De là leur émoi, et la joie de tous ceux qui espéraient une réforme.

Le cardinal Cajétan, envoyé en Allemagne pour rétablir la paix, ordonna au moine rebelle de dire un mot, un seul mot, qui en effet eût suffi pour ramener le calme, et sans lequel le calme était désormais impossible: *Revoco*. Luther répondit qu'il était prêt à se rétracter et qu'il ne demandait pas mieux que de dis-

paraître de la bruyante scène du monde, pourvu qu'on lui prouvât par l'Écriture ou par la raison qu'il avait tort. A cette condition, il se soumettait — « humblement,» disait-il, à l'Église. Il oubliait qu'en se soumettant ainsi, il reconnaissait non pas l'autorité de l'Église, mais l'autorité de « l'Écriture ou de la raison. » Cajétan essaya vainement de contenter Luther; mais il eut le bon esprit de ne pas trop se tourmenter à chercher des preuves[1]. Aucune preuve n'eût suffi à convaincre Luther. D'ailleurs, lui fournir des preuves, c'eût été le confirmer dans son égarement, sous prétexte de le convertir : pour soumettre un hérétique à l'Église, il n'y a qu'un moyen, c'est de l'amener n'importe comment à se soumettre, sans preuve aucune, à l'autorité de l'Église, et non pas à une autre. Cajétan était sage et indulgent lorsqu'il pressait Luther de se soumettre ainsi; Luther, qui voulait des preuves, se livrait à une étrange illusion : en pleine révolte contre l'Église, il croyait en être le fils soumis.

Cette illusion était-elle bien réelle? On serait tenté de le croire, quand on considère d'un côté la ferme résistance que fit Luther, et de l'autre, ses protestations d'humilité et d'obéissance filiale. Il prie Cajétan d'intercéder en sa faveur auprès du pape[2]; lui-même, se jette aux pieds de Léon X, le faisant arbitre de sa vie ou de sa mort[3]. Mais, tout en s'humiliant ainsi, il dé-

[1] Sur les conférences de Luther avec Cajétan, voy. surtout la lettre de Luther à Carlstadt, du 14 octobre 1517, I, p. 159-161. Voy. aussi la lettre à l'Électeur, datée du 19 nov. *Ibid.*, p. 175 et suiv.

[2] *Ibid.*, p. 158, 163, 165.

[3] *Ibid.*, p. 122 : *Quare, beatissime Pater, prostratum me pedibus tuæ Beatitudinis offero, cum omnibus quæ sum et habeo : vivi-*

clare naïvement qu'il est fermement décidé à ne point se rétracter, à moins qu'on ne puisse le convaincre d'erreur [1]. N'est-ce point là le comble de l'illusion ? Il en serait ainsi sans nul doute, si les formules de soumission que nous venons de rappeler, avaient été l'expression exacte et parfaitement sincère de la pensée du réformateur. Mais Luther lui-même, par des confidences publiques ou intimes, nous avertit qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre ces formules d'humilité monacale. Le 14 octobre 1518, le jour même où il s'adressait à Cajétan, pour le supplier d'intercéder auprès du pape, il écrivait à Carlstadt une lettre très-amicale où il lui parlait du cardinal avec fort peu de respect : « Il s'entend à la théologie, disait-il, comme l'âne à jouer de la lyre [2]. » Plus tard, racontant au public ce qui s'était passé dans ces entrevues d'Augsbourg, il prie ses lecteurs de ne pas se scandaliser des procédés respectueux dont il a usé envers le prélat et envers le pape. C'étaient, dit-il, des convenances qu'il était opportun de respecter [3].

Néanmoins nous ne prétendons pas que Luther

fica, *occide*, *voca*, *revoca*, *approba*, *reproba*, *ut placuerit. Vocem tuam*, *vocem Christi in te præsidentis et loquentis agnoscam. Si mortem merui*, *mori non recusabo.*

[1] Dans la même lettre : *Revocare non possum*, p. 121. Cf. p. 158 et 163.

[2] *Eben so geschickt*, *als ein Esel zu der Harfen*, *l. c.*, p. 160.

[3] *Opera lat.*, I, p. 190. Voy. aussi p. 71-73 du même vol. des paroles fort peu compatibles avec le respect que Luther témoignait à peu près en même temps à Léon X : Il y appelle le pape *Romanus Ischarioth*, *homo peccati*, et Rome *purpurata meretrix. Scies*, dit-il enfin, *quod Papæ qui totus est ipsum mendacium filiusque mendacis diaboli, non sit ulla syllaba credendum, etiam si juret tercenos deos*, p. 73.

n'ait jamais éprouvé depuis 1517, ne fût-ce que par moments, un sincère respect pour l'Église, ni qu'il ait toujours été parfaitement convaincu de l'entière légitimité de sa révolte. Quoi qu'il en soit, c'est au docteur Eck que revient l'honneur d'avoir dissipé sur ce point ce qu'il pouvait encore y avoir d'incertitude, soit dans l'esprit de Luther, soit dans l'opinion publique. A la dispute de Leipzig, le savant professeur d'Ingolstadt, disputant sur l'étendue du pouvoir papal, accusa Luther de partager les erreurs de Jean Huss, le força, bon gré mal gré, de faire cause commune avec le fameux hérésiarque, et de déclarer qu'il ne reconnaissait l'infaillibilité, ni des Pères, ni des conciles, ni du pape[1].

Cette déclaration qui retentit bientôt dans l'Allemagne entière et dans toute l'Europe, n'était rien moins qu'une rupture avec l'Église et valut à Luther la bulle d'excommunication que le pape lança contre lui en juin 1520. Cette bulle, Luther la brûla solennellement à la porte de Wittenberg (10 décembre de la même année). La diète de Worms, loin de faire rétrograder le réformateur lui inspira la magnifique apostasie qui, après plus de trois cents ans, fait encore frémir toute la chrétienté soit d'horreur, soit d'admiration.

On peut donc affirmer que Luther, sauf quelques hésitations plus apparentes que réelles, rejeta l'autorité de l'Église dès le commencement de son ministère et continua de la rejeter durant toute la période que nous embrassons. Cependant, dominé comme il l'était en-

[1] Cela se passait le 5 juillet 1519. Voy. *Opera lat.*, I, p. 237 et suiv. et 249 : Eccius : *Hoc dico vobis, reverende Pater, si creditis concilium legitime congregatum, errare et errasse, estis mihi sicut ethnicus et publicanus.*

core par les traditions de l'Église, il avait horreur du schisme[1]. De là les efforts qu'il fit pour maintenir ce pouvoir dont il avait si fortement ébranlé les bases. Il aurait volontiers conservé toute l'organisation ecclésiastique, l'épiscopat et même la papauté, pourvu que le pape renonçât au prestige de l'infaillibilité, pourvu que les évêques se missent eux-mêmes à la tête du mouvement réformateur, pourvu qu'ils prêchassent et fissent prêcher l'Évangile, c'est-à-dire cette doctrine de la justification qui brisait tout leur pouvoir[2]. Mais pendant que Luther faisait ces propositions, si généreuses et si dérisoires, il avait déjà formulé sa grande doctrine du *sacerdoce universel*, ou pour mieux dire, de l'abolition de tout sacerdoce.

Tous les chrétiens, dit Luther, sont prêtres, parce qu'ils sont tous chargés de propager l'Évangile, et aussi parce qu'ils sont tous un avec Jésus-Christ, seul prêtre

[1] Qu'on lise ce qu'il disait en 1518 des Hussites : « Les vrais chrétiens ne font pas comme ces saints et dévôts, comme ces misérables hérétiques, qui se retirent des mauvais chrétiens pour faire bande à part dans un coin. O blasphémateurs, o Judas que vous êtes!... Nous ne sommes pas, dites-vous comme les Allemands, notre conscience nous défend de faire cause commune avec l'Église romaine. C'est comme si vous disiez : Au nom de Dieu, allons au Diable, et laissons les Allemands au nom du Diable, aller à Dieu... O bon Dieu, et Père, aie pitié de ce pauvre peuple égaré et ne leur impute pas leur blasphème, leur péché contre ton esprit, *und nit setz ihn ihre Lästerung zu ewiger Sünd.* » Erlangen, vol. XL, p. 16-17. Luther a souvent exprimé des sentiments semblables. En 1519 il disait encore : « Ayons soin de maintenir l'unité et gardons-nous de résister aux commandements du pape. » *Ibid.*, XXIV, p. 8; cf. XVII, p. 169-170, et *Opera lat.*, I, p. 372; II, p. 283.

[2] Voy. le traité *De potestate papæ*, *Opera lat.*, I, p. 295 et suiv. Cf. *Ibid.*, p. 238. Erlangen, vol. XXVII, p. 284, et *Lettres*, I, p. 218, 219, 264.

véritable, seul médiateur entre Dieu et les hommes. Donc, si tous les chrétiens sont prêtres, il est clair que dans la chrétienté il ne peut y avoir de laïcs, ni par conséquent de prêtres, dans le sens ordinaire du mot. A quoi donc nous serviraient des prêtres? A nous procurer la justification? Mais nous l'obtenons sans aucun intermédiaire humain, par la seule vertu de notre foi. A nous procurer les grâces sacramentelles? Mais ces grâces, supposé qu'elles existent, ne dépendent point du prêtre qui administre les sacrements. Les prêtres sont donc inutiles. De plus, ils ont été nuisibles. Ce sont eux qui ont « réduit l'Église en captivité; » ils ont failli à leur mission; et c'est maintenant aux laïcs que revient le devoir de sauver l'Église [1]. Mais comment? Ici Luther pense d'abord au moyen dont on s'est toujours servi pour réformer l'Église : il demande un concile. Mais ce concile, il le voudrait libre, convoqué non point par le pape, mais par l'empereur ou par les princes, et composé, non pas de prêtres seulement,

[1] Cette doctrine du sacerdoce universel se trouve exposée surtout dans l'*Appel à la noblesse allemande* (Erlangen, vol. XXI, p. 274 et suiv.) et dans le traité *Sur la captivité de Babylone* (*Opera lat.*, II, p. 259 et suiv.). Voy. aussi le pamphlet : *Contre le pouvoir prétendu spirituel du Pape et des évêques* (Erlangen, vol. XXVIII, p. 141 et suiv.), les brochures lancées contre Emser, *le bouc de Leipzig* (*ibid.*, XXVII, p. 200 et suiv., 205 et suiv., 308 et suiv.), et le traité sur *Les abus de la messe* (*ibid.*, XXVIII, p. 27 et suiv., comp. surtout p. 34-41). Ce traité, composé à la Wartbourg, est peut-être ce que Luther a jamais publié de plus violent. Après avoir montré que le clergé de l'Église, en s'attribuant un sacerdoce exclusif, a commis une « usurpation diabolique, » Luther va jusqu'à dire « qu'il vaudrait mieux être bourreau ou assassin que prêtre ou moine, » p. 53.

mais aussi de laïcs, de savants « profanes » et de seigneurs séculiers [1].

Du reste, Luther mettait peu d'espoir en ce futur concile. Il voulait un remède plus prompt et plus sûr. Il voulait que les princes et les seigneurs allemands réformassent chacun dans ses États les abus de l'Église. Il aurait voulu surtout que tous, étant d'accord, imposassent leurs volontés au pape. Une guerre de l'empire contre le Saint-Siége lui paraissait fort désirable [2]. Les États du pape, conquis et partagés entre les vainqueurs, en eussent sans doute payé les frais. « O si notre empereur était un homme ! comme il attaquerait ces diables au nom du Christ [3] ! » Ainsi, malgré ses théories sur la guerre, Luther n'eût point désapprouvé une croisade dirigée contre le successeur de saint Pierre. Mais il voulait que cette guerre fût entreprise régulièrement, par les autorités constituées, non point par le peuple. Le peuple est une bête qu'il faut nourrir, faire travailler et conduire à coups de fouet. Ce n'est donc pas à lui de réformer l'Église par les armes. Quelquefois cependant, malgré l'horreur que lui inspirait toute insurrection populaire, — quelquefois il n'aurait pas vu avec déplaisir

[1] Erlangen, vol. XXI, p. 289 et suiv. ; XXIV, p. 23, 33-34, 6. *Opera lat.*, I, p. 96.

[2] Voy. l'*Appel à la noblesse allemande*, *l. c.*, surtout p. 284, 297, 305. Cf. XXIV, p. 52 ; XXVII, 254. Et dans le pamphlet *Contre le pouvoir prétendu spirituel*, cette phrase péremptoire : *Es wäre besser, dass alle Bischoff ermordet, alle Stift und Klöster ausgewurzelt würden, denn dass eine Seele verderben sollt, schweige denn dass alle Seelen verloren werden, um der unnützen Potzen und Götzen willen... Das wäre nur zu lachen, wo es geschehe, wie die göttliche Weisheit spricht.* » XXVIII, p. 148-49.

[3] *Lettres*, I, p. 494 : *O utinam Carolus vir esset, et pro Christo hos Satanas aggrederetur !*

que « la prêtraille, » grande et menue, fût châtiée par la plèbe [1].

Mais l'intervention armée, soit des princes, soit du peuple, ne pouvait être qu'un fait transitoire. En temps ordinaire, Luther voulait qu'on tirât du sacerdoce universel des conséquences à la fois pacifiques et effectives. Les parents devaient être prêtres dans leurs familles [2]. Tout fidèle pouvait baptiser, absoudre, donner la communion ; tout fidèle devait propager ses convictions par la parole. Même les femmes, si elles en sentaient la vocation, pouvaient prêcher l'Évangile ; car si les hommes sont prêtres, les femmes sont prêtresses [3].

Cependant Luther était un homme trop pratique pour ne pas voir que son peuple n'était pas fait pour réaliser tout d'un coup une telle théorie. Aussi ne voyait-il aucun inconvénient à maintenir, non pas précisément la prêtrise, mais les prêtres comme ministres de l'Église. Ce titre Luther le prenait au sérieux. Le ministre devait être, dans toute la force du terme, le serviteur des fidèles, nommé par eux, entretenu par

[1] Erlangen, vol. XXIV, p. 309. Voy. le pamphlet *Contre le pouvoir prétendu spirituel*, *l. c.*, surtout p. 178 : « Tous ceux qui dépenseront leur corps, leurs biens, leur honneur, pour détruire les évêchés, et mettre fin au pouvoir des évêques, sont des enfants chéris de Dieu et de vrais chrétiens etc. » Après quoi il ajoute qu'il ne veut pas qu'on emploie contre eux la violence. « Ils ne sont pas dignes d'être ainsi châtiés et cela ne servirait de rien. » Faible restriction après les paroles évidemment provocatrices qui la précèdent. Cf. XXVIII, p. 201 ; XXII, p. 149 (comparez le titre de la brochure, p. 140).

[2] Voy. plus haut, p. 120 et 147.

[3] Erlangen, vol. XXVIII, p. 51. Cf XXVII, p. 163.

eux, soumis à leur juridiction, responsable devant eux de ses mœurs et de sa doctrine[1].

Du reste, la dépendance des « ministres » à l'égard de l'Église devait être réglée d'après les principes qui déterminent en général l'organisation de la société civile. Élus par le peuple, par la communauté même qu'ils allaient desservir, les ministres devaient être confirmés ou nommés définitivement soit par le prince, soit par le *Sénat municipal*[2] (le *Stadtrath*). Si par leur doctrine ou leur conduite ils donnaient quelque scandale, c'était encore à l'autorité civile de les juger et de leur infliger la peine méritée. Mais Luther ne voulait pas qu'on punît de mort les hérétiques. Il avait horreur des « allumeurs de bûchers, *Feuertyrannen*, » et pensait qu'on avait brûlé les hérétiques parce qu'on ne s'était pas senti assez fort pour les réfuter. « L'hérésie, disait-il, est une puissance spirituelle qu'on ne peut dompter par le glaive. Pour la maîtriser, il faut une autre arme et d'autres procédés, *es gehört ein ander Griff darzu*[3]. » Tolérant envers les hérétiques, Luther

[1] *Multis scripturæ locis admonemur... ut propriæ quisque pro se salutis rationem habens, certus sit, quid credat et sequatur, ac judex liberrimus sit omnium, qui docent eum, intus a Deo solo doctus... Doceat ergo quisquis quod docet, tibi videndum est, tuo summo periculo aut commodo, quid credas. Opera lat.*, II, p. 552. Ailleurs, expliquant Deutér. XIII, p. 1 et suiv., il dit : *Hic vides unicuique mandari ius iudicandi doctrinas etiam legitimorum Prophetarum. Eod.*, III, p. 109. Cf. dans Erlangen, vol. XXII, p. 140 et suiv. Le traité intitulé : « Comme quoi toute communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger toute doctrine, de nommer et de destituer ses ministres. » Voy. surtout p. 144 et suiv.

[2] *Lettres*, II, p. 183-184, 190, 524. Cf. le traité *De instituendis ministris. Opera lat.*, II, p. 545 et suiv., voy. surtout p. 546, 549, 553 et suiv.

[3] Erlangen, vol. XXII, p. 90. Cf. XXIV, p. 17, 139-140, 163, 191.

l'était aussi à l'égard des Juifs. Il voulait qu'on les laissât librement exercer les professions de leur choix, et espérait que peu à peu ils seraient gagnés au christianisme par l'influence de la charité et de la vérité chrétienne. Les persécutions qu'on avait exercées contre eux, lui inspiraient une noble indignation. « Si j'avais été juif, dit-il, je serais devenu pourceau plutôt que de me faire chrétien, en voyant ces imbéciles tyrans, *solche Tölpel und Knebel*, gouverner l'Église [1]. »

Mais il faut avouer que Luther n'est pas toujours resté fidèle à ces grandes maximes de tolérance qu'il eut la gloire de proclamer. Plus d'une fois il les a répudiées même en théorie; plus d'une fois il les a transgressées [2]. C'est qu'en fait de tolérance, comme pour tout le reste, Luther était à la fois l'homme du passé et le prophète de l'avenir. En attendant que cet avenir arrivât, — et il devait tarder près de trois siècles, — les gouvernements civils, heureux d'obéir aux conseils de Luther, étendirent leur autorité sur les affaires ecclésiastiques. Ainsi l'église nouvelle se trouvait livrée, par son fondateur même, à la discrétion du bras séculier; elle était affranchie du papisme pour tomber dans les étreintes d'une foule de petits Césars. Si tous les princes allemands avaient adopté la Réforme, et s'ils avaient toujours usé, selon les idées de Luther, de leurs nouveaux pouvoirs, il est très-probable que notre réformateur n'eût jamais modifié ses théories sur l'organisation et le gouvernement de l'Église. Mais en 1523, quelques princes qui étaient restés fidèles à l'ancienne

[1] Erlangen, vol. XXIX, p. 46 et suiv.

[2] Voy. dans Erlangen, vol. XXIX, p. 133. *Lettres*, II, p. 439, et ce qui a été dit plus haut, p. 99, 108.

Église ordonnèrent à leurs sujets de livrer à l'autorité civile les écrits de Luther, dont ils étaient en possession. Alors Luther lança son pamphlet : *Du pouvoir temporel et de l'obéissance qu'on lui doit*[1]. Dans cet écrit, l'un des plus remarquables qu'il ait publiés, notre réformateur prouve d'après l'Écriture sainte que le pouvoir civil est d'institution divine; qu'il est établi pour gouverner les hommes qui ne sont pas encore assez chrétiens pour se passer de tout gouvernement; mais qu'il ne peut, sans franchir ses limites naturelles, s'ingérer dans le domaine de la conscience; qu'on doit lui obéir, aussi longtemps qu'il se renferme dans ses attributions légitimes, mais qu'il faut lui désobéir lorsqu'il les dépasse. En ce cas, Luther conseille la résistance passive, mais on sent que la révolte même lui paraîtrait, pour le moins, très-excusable. « On ne supportera pas plus longtemps votre tyrannie, dit-il aux princes, on ne peut ni ne veut la supporter[2]. »

Du reste, avant cette époque, à la diète de Worms, Luther avait refusé de soumettre sa cause au jugement de l'empereur et des princes[3]. Et plus tard, en 1524, alors que la guerre des paysans se préparait ou éclatait de toutes parts, il maintenait avec une extrême vigueur les droits de la conscience et l'indépendance du domaine religieux vis-à-vis des princes et de l'autorité civile. Il écrivait aux chanoines de Wittenberg pour leur ordonner d'abolir les messes privées et de

[1] *Von weltlicher Vberkeytt, wie weytt man ihr gehorsam schuldig sei.* Erlangen, XXII, p. 59 et suiv.

[2] *Man wird, man kann nicht, man will nicht euer Tyrannei und Muthwille die Lange leiden*, p. 93.

[3] *Opera lat.*, II, p. 416.

réformer leur culte, sans consulter l'électeur[1]. Il disait, dans un sermon populaire, qu'il ne faut point obéir à l'autorité civile, lorsqu'elle se mêle d'affaires religieuses : « car alors elle se mêle de ce qui ne regarde que Dieu, et s'assied sur son trône[2]. » Bien plus, quand l'empereur, à la diète de Nuremberg, rendit un décret afin de faire exécuter « autant que possible » l'Édit de Worms, Luther publia le décret impérial, en y ajoutant une préface, une conclusion et des notes passablement injurieuses, à l'adresse de l'empereur et des princes non évangéliques. Il alla jusqu'à exprimer ouvertement le désir qu'il avait de voir éclater une grande révolution. « Que Dieu nous délivre de ces princes, et que, dans sa grâce, il nous en donne d'autres! Amen[3]. » Enfin, même dans le premier écrit qu'il publia pour apaiser la guerre des paysans, il déclarait que l'autorité civile doit permettre au peuple d'élire ses prêtres, et laisser pleine liberté d'enseigner, « soit l'Évangile, soit le mensonge, *es sei Evangelion oder Lügen*[4]. »

Voilà donc l'autorité civile que Luther avait d'abord appelée à réformer l'Église, déclarée incompétente et exclue du domaine de la conscience; voilà « le sacerdoce universel » détrôné comme l'avait été le sacerdoce clérical. Restaient deux autorités que Luther opposait sans cesse à l'Église et aux princes : l'autorité de la Bible et celle de la raison.

[1] *Lettres*, II, p. 355.

[2] *Sie greifet Gott in sein Gericht, nnd sitzet auf seinem Stuhl.* Erlangen, XX, p. 299.

[3] Erlangen, vol. XXIV, p. 237. Cf. p. 211-213.

[4] *Ibid.*, p. 263-264.

Quand Luther invoque l'autorité de la raison, il la subordonne habituellement et d'une façon très-visible à l'autorité de la Bible[1]. La raison, évidemment, n'avait pour lui qu'une autorité subsidiaire, accidentelle, une autorité qui en réalité n'en était pas une. D'ailleurs ce qu'il entendait par raison était une chose assez vague et insaisissable. Ce n'était point l'autorité d'Aristote, ni celle des Universités, — autorités que bien des gens, au seizième siècle, regardaient comme autant d'incarnations de la raison pure, mais que Luther traitait avec un suprême mépris[2]. Ce n'était pas non plus la raison dans le sens philosophique du mot, la raison en tant qu'elle représente ce qu'il y a de nécessaire dans la pensée humaine, les axiomes de l'intelligence et de la conscience. La raison ainsi définie, Luther la déclarait parfaitement aveugle et incompétente en matière religieuse. Si on l'écoutait, disait-il, il faudrait rejeter les dogmes de la Trinité, de l'union des deux natures en Jésus-Christ, du serf-arbitre, de la prédestination, de la présence réelle, « tout l'Évangile » enfin, qui est la chose du monde la moins raisonnable. La raison n'est donc qu'une séductrice. C'est « la maîtresse du Diable[3]; » et quand Luther en appelait à ses

[1] A Worms : *Nisi convictus fuero testimoniis scripturarum, aut ratione evidente... Opera lat.*, II, p. 414. Voy. des formules semblables dans Erlangen, vol. XXVII, p. 21, 24, 58. *Lettres*, I, p. 464.

[2] *Aristoteles den Lugener und Buben* (Erlangen, vol. XXVII, p. 220). *Aristultus* (*Ibid.*, p. 282). Pour les universités, voy. plus bas, p. 187, note 1.

[3] Voy. plus haut, p. 66. Cf. *Opera lat.*, III, p. 198 : *Ratio humana in omnibus verbis et operibus Dei cæca, surda, stulta, impia et sacrilega est... Deum esse hominem, virginis filium, crucifixum, sedentem in dextera Patris... absurdum est talia credere.*

décisions, il s'exprimait d'une manière inexacte; il avait en vue une autre autorité, très-concrète, très-personnelle, dont nous parlerons tout à l'heure, quand nous aurons vu ce qu'il pensait de l'Écriture sainte.

On pourrait aisément réunir une assez grande collection de paroles très-éloquentes, très-violentes, très-péremptoires, par lesquelles Luther attribue à la Bible, à toute la Bible, une autorité sans appel, unique, souveraine, absolue[1]. Mais ces passages, si décisifs qu'ils paraissent, ne présentent qu'un côté de la pensée

Voy. aussi dans Erlangen, vol. XXIX, p. 241 : *Hinfurter lehret er* (Carlstadt) *uns was Frau Hulde, die natürliche Vernunft zu diesen Sachen sagt; gerade als wüssten wir nicht, dass die Vernunft des Teufels Hure ist, und nichts kann denn lästern und schänden alles, was Gott redt und thut. Aber ehe wir derselben Erzhuren und Teufels Braut antworten* etc. Comp. XV, p. 317, 404.

[1] En voici quelques-unes : *Wo ich einen klaren Spruch der Schrift hätte; da wollt ich allein wider sie alle stehen, so sie anders schrieben... ich will die Schrift haben aufs allerbeständigst und zum ersten, darnach alles ander nehmen oder lassen.* Erlangen, vol. XIV, p. 20. *Drumb ist zu wissen dass die Schrift ohne alle Glosse ist die Sonne und ganzes Licht von welcher alle Lehrer ihr Licht empfahen und nit wiederumb. Ibid.*, XXVII, p. 244. *Die Schrift kann nicht irren. Ibid.*, XXVIII, p. 33. *Alles was nicht mit der Schrift ist, das ist wider die Schrift, und also Gott entgegen; was aber Gott entgegen ist, das thut der Teufel. Ibid.*, XXVIII, p. 60. *Absit, absit ut ullus apex in toto Paulo sit, quem non debeat imitari et servare tota universalis ecclesia. Opera lat.*, II, p. 262. *Impudens et blasphema illa vox, scripturas esse obscuras. Ibid.*, III, p. 178. Mais les arguments que donne Luther pour établir l'autorité et la « perspicuité » de l'Écriture sainte, sont d'une extrême faiblesse : 1° Dieu a donné des lois dans l'Ancien Testament pour régler les affaires civiles, à plus forte raison en a-t-il donné pour décider les questions religieuses. 2° L'Écriture elle-même s'attribue une autorité souveraine. Cf. *Ibid.*, p. 177. Du reste, ce passage est le seul où Luther cherche à prouver l'autorité de l'Écriture sainte. En général, il paraît l'admettre comme un axiome ou un postulat.

de Luther, et, à vrai dire, le moins important. L'Écriture est infaillible, elle a une autorité absolue, soit! Mais comment faut-il l'interpréter et de quoi se compose-t-elle? En d'autres termes, quelle a été l'exégèse et quelle a été la Bible de Luther?

Dans son exégèse il faut distinguer la théorie et la pratique, l'herméneutique et l'exégèse proprement dite. Son herméneutique est admirable. Elle renferme tous les principes qui ont créé l'exégèse moderne : que l'Écriture sainte n'a pas plusieurs sens; que les allégories sont des jeux d'esprits, permis ou même utiles, mais qu'ils ne prouvent rien[1]; qu'il faut, pour interpréter l'Écriture sainte, avoir le Saint-Esprit, mais qu'il faut suivre aussi les règles de la grammaire et de la logique[2], observer avec soin le contexte[3], enfin, qu'il faut chercher dans l'Écriture, non pas le sens que les Pères y ont mis, mais le sens qui y est[4]. A côté de ces principes réformateurs, Luther en avait d'autres qui devaient singulièrement fausser l'interprétation des textes sacrés : partant du principe que tout est divin dans la Bible et et que tout s'y rapporte au Christ[5], Luther, tout en déclarant arbitraires les interprétations allégoriques,

[1] Erlangen, vol XXVII, p. 112, 255 et suiv. Cf. XVII, p. 153, 155, 156, 163, et *Opera lat.*, III, p. 76, 195, 324.

[2] *Lieber, die natürliche Sprach ist Frau Kaiserin, die geht über alle subtile, spitzige, sophistische Dichtunge.* Erlangen, XXIX, vol. p. 258. Cf. XXII, p. 181 et suiv. *Lettres*, I, p. 88; II, p. 313. *Opera lat.*, III, p. 163.

[3] *Es gilt aber nicht, ein Wort eraus zwacken, und drauf pochen; man muss die Meinung des ganzen Texts, wie er einander hangt, ansehen.* Erlangen, XXIX, p. 143-44.

[4] *Ibid.*, XXII, p. 186.

[5] *Die Schrift hat nicht mehr, denn Christum und den christlichen Glauben in sich. Ibid.*, XXXIX, p. 133.

était sans cesse amené à allégoriser [1]. Quelquefois il le faisait avec goût et avec mesure [2]; quelquefois aussi il tombait dans des bizarreries vraiment exorbitantes [3]. Mais que ses allégories fussent de bon goût ou absurdes, elles avaient toujours le défaut inhérent à toute allégorie: celui d'être arbitraires. Il condamait le littéralisme, et il y tombait lui-même dans sa controverse avec Carlstadt [4]. Il recommandait l'interprétation grammaticale: Mais, disait-il, il faut s'en écarter toutes les fois qu'en la suivant on compromet un article de foi, c'est-à-dire, il ne faut attribuer à la Bible le sens qu'elle a, que s'il ne déroge pas à l'orthodoxie [5]. Ce prétendu devoir de sacrifier le sens grammatical, c'est-à-dire le sens véritable des textes aux exigences de la dogmatique, Luther s'en est fidèlement acquitté. Avec un peu de dialectique, avec quelques sophismes il se débarrassai taisément de tel ou tel passage qui le gênait [6]. Souvent aussi il retrou-

[1] Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir les *Annotationes in Deuteronomium Mosi* (*Opera lat.*, III, p. 76 et suiv.), les *Operationes in Psalmos* (*Eod.*, II, p. 1 et suiv.). Les Psaumes expliqués et appliqués, dans Erlangen, vol. XXXIX, p. 40 et 41.

[2] Exemples dans Erlangen, vol. XL, p. 23, 52, 258.

[3] Exemples dans Erlangen, vol. XXVIII, p. 133-140: Jéroboam, c'est le pape; les Achabites, ce sont les papistes; la vie monastique, c'est Jésabel; Wittenberg est préfiguré dans le mont Liban etc. On en trouvera d'autres semblables ou pires, au vol. XXXIX, p. 189.

[4] Erlangen, vol. XXIX, p. 183: *Wie oft nennet eine Mutter ihr Tochter ein Hürlein, beide fur Zorn und fur Liebe? Wie oft heisset der Vater einen Sohn, du Bube, du Schalk, oder so sie die Tochter Putana hiesse, und wüsste nicht, dass Putana eine Hure hiesse, sondern dadurch eine Jungfrau meinete* etc. D'où Luther conclut qu'il ne faut pas s'appesantir sur les mots, mais en saisir le sens.

[5] Voy. *ibid.*, p. 258. Cf. *Opera lat.*, III, p. 195.

[6] Voy. par exemple, l'interprétation qu'il donne du fameux passage Matth., XVI, p. 18 («tu es Pierre»). Selon Luther, il faut in-

vait sa doctrine dans les textes qui, en réalité, en étaient les plus éloignés : sa doctrine de la justification, dans le Deutéronome[1]; la condamnation de la papauté et du clergé, dans les Psaumes[2]; les portraits de ses adversaires, dans la liste des animaux impurs etc.[3]. En un mot, son exégèse fut toujours, qu'il le sût ou non, la servante de sa dogmatique. En interprétant ainsi l'Écriture sainte, Luther pouvait, sans courir aucun risque, lui rendre les plus grands hommages. L'autorité qu'il lui attribuait, si absolue qu'elle parût, n'était en réalité qu'une autorité nominale, honoraire, mais non pas normative.

D'ailleurs, si Luther a maintes fois déclaré qu'il reconnaissait comme autorité souveraine et absolue la Bible, toute la Bible et rien que la Bible, il a pris, à l'égard de plusieurs livres bibliques, de très-grandes libertés. Il a donné à l'Église de la Réforme l'exemple de la critique la plus hardie. C'est ce que nous allons montrer par quelques exemples.

Dans l'Ancien Testament, Luther établit une très-forte distinction entre les livres canoniques et les apocryphes. Ces derniers, il les accepte, il les cite, il les traduit, il les croit utiles à l'édification[4], mais il ne

terpréter cette parole d'après 1 Cor. III, 11; et la pierre sur laquelle l'Église doit être bâtie, ce n'est pas Simon Pierre, mais Jésus-Christ lui-même. Cf. *Opera lat.* I, p. 235 et suiv., 298 et suiv., 305 et suiv., 318-19. Erlangen, vol. XXVII, p. 119 et suiv.; XXIX, p. 93-101.

[1] *Opera lat.*, III, p. 75, 95.

[2] Erlangen, vol. XL, p. 6-7, 20 et suiv., 31-32.

[3] *Opera lat.*, III, p. 111.

[4] Erlangen, vol. XV, p. 178; XVI, p. 176; XX, p. 210, 223, 240, 249, 283; XXI, p. 252; XXIV, p. 204.

veut pas qu'on leur attribue une autorité dogmatique [1]. Quant aux livres canoniques, il ne les a pas tous également respectés. Il admire Moïse [2], mais il constate que parmi ses lois, dont il reconnaît d'ailleurs la divinité et la sagesse, il en est qui permettent le mal pour empêcher un mal plus grand [3]; d'autres qui, en leur temps, n'avaient qu'une utilité purement pédagogique [4]; d'autres qui, interprétées selon leur sens textuel, sont tout simplement absurdes [5]; d'autres enfin, qui, n'étant point conformes à la loi naturelle, n'ont pour nous aucune valeur [6]; car Moïse n'a été envoyé qu'au peuple juif, et ses lois furent pour les Juifs ce que sont pour nous nos lois civiles [7]. Moïse était donc un grand législateur, et c'est à son école que se sont formés les prophètes et les psalmistes. Tout inspirés qu'ils étaient, ils ont plus ou

[1] Erlangen, vol. XV, p. 467; XXIV, p. 148. *Opera lat.*, I, p. 254.

[2] Erlangen, vol. XXIX, p. 157.

[3] *Discernendum est inter leges alias esse quæ jubeant bona, alias quæ permittant mala. Opera lat.*, III, p. 140.

[4] Erlangen, vol. XXVII, p. 141; XXVIII, p. 107; LXIII, p. 13-18. Dans ce passage Luther va jusqu'à dire que Moïse défendit comme autant de péchés certains actes parfaitement innocents, afin d'exciter dans le cœur des Juifs le sentiment de la coulpe. Cf. *Opera lat.*, III, p. 76, 111.

[5] La circoncision, par exemple, est une sotte chose, *ein närrisch Ding. Ibid.*, XV, p. 183-84. Cf. *Opera lat.*, I, p. 416; III, p. 140: *Stulta sane lex, ut sonat.* Il s'agit de Deutér. XXV, p. 11 et 75-76: *Necessitas non raro cogit talia et statuere et facere et permittere, quæ alias optima ratione riderentur et exsibilarentur.*

[6] *Darumb ist Bilderei und Sabbath, und alles was Moses mehr und über das natürliche Gesetze hat gesetz, weil es natürlich Gesetz nicht hat, frei ledig und abe.* Erlangen, vol. XXIX, p. 156.

[7] *Mose ist allein dem jüdischen Volk geben, und geht uns Heiden und Christen nichts an... Darum lasse man Mose der Juden Sachsenspiegel sein. Ibid.*, p. 150 et 157.

moins copié Moïse[1]. Les autres livres de l'Ancien Testament sont tous divins et très-utiles[2], mais le livre d'Esther, tout canonique qu'il est, est moins digne que les moindres apocryphes, de figurer dans le recueil sacré[3]. L'Ecclésiaste et le Cantique des cantiques ne sont pas de Salomon, ils ont été composés d'une façon tout humaine[4].

Dans le Nouveau Testament, Luther établit deux classes de livres d'une valeur très-inégale. Dans la première, il range l'évangile et la première épître de saint Jean, les épîtres de saint Paul, surtout celles qu'il écrivit aux Romains, aux Galates, aux Éphésiens, et la première épître de saint Pierre. « Voilà, dit-il, les livres qui te montreront le Christ et t'enseigneront tout ce que tu as besoin de savoir pour être sauvé, lors même que tu ne verrais jamais aucun autre livre, ni n'entendrais aucune autre doctrine[5]. » Et quelques lignes plus haut : « L'évangile de Jean est le plus délicat de tous; c'est le vrai, le principal évangile, et il faut le mettre bien haut, bien haut, au-dessus des trois autres. Et les épîtres de saint Paul et de saint Pierre, il faut aussi les préférer de beaucoup aux trois évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc. » Quant à l'épître aux Hébreux, elle n'est point de Paul ni d'aucun apôtre. C'est une bâtisse composée « d'or, d'argent, de pierres précieuses, mais

[1] *Ibid.*, LXIII, p. 22.

[2] *Ibid.*, p. 5-8, 110.

[3] *Esther dignior omnibus, me judice, qui extra canonem haberetur. Opera lat.*, I, p. 182.

[4] Vol. LXIII, p. 40-41.

[5] Erlangen, vol. LXIII, p. 114-115. Préface du Nouveau Testament publiée en 1522 et réimprimée à peu près telle quelle jusqu'à la mort de Luther.

où se trouve aussi du bois, de la paille et du foin. On peut cependant la recevoir en tout honneur, sans l'égaler aux épîtres apostoliques[1]. » La seconde épître de saint Pierre pourrait bien n'être pas authentique[2]. Celle de Jude, fort inutile et pure imitation de la seconde de Pierre, ne l'est certainement pas[3]. L'épître de Jacques..., on a trop souvent cité le jugement sévère qu'il porta contre cette « épître de paille » pour que nous nous y arrêtions. Mais nous rappellerons ce qu'il disait de l'Apocalypse : « Dans tout l'Ancien Testament, et à plus forte raison dans le Nouveau, il n'y a aucun livre qui soit autant rempli de visions et d'images, si bien que, pour ma part, je le mets à peu près sur le même rang que le quatrième livre d'Esdras, et ne puis absolument pas y découvrir le moindre souffle du Saint-Esprit. En outre, je trouve que l'auteur a été par trop exigeant, quand il a lui-mêre recommandé son livre, et lui a attribué une importance que les plus saints livres, qui

[1] *Ibid.*, p. 154-155. Avant 1522, Luther a plus d'une fois cité l'épître aux Hébreux comme paulinienne. Voy. Erlangen, vol. XXVII, p. 113, 114, 258. *Opera lat.*, I, p. 448.

[2] Erlangen, vol. LII, p. 271.

[3] *Ibid.*, LXIII, p. 158. Cf. LII, p. 272-73, 284. A propos de textes du Nouveau Testament que Luther considérait comme inauthentiques, il faut encore mentionner le fameux passage 1 Jean V, 7 (les trois témoins) que Luther ne fit jamais imprimer dans sa traduction du Nouveau Testament, et la Doxologie qui termine le Notre Père, laquelle fait défaut dans plusieurs passages où Luther l'aurait nécessairement insérée, s'il en avait admis l'authenticité. Cf. Erlangen, vol. XXI, p. 224; XXII, p. 32, 240, 293. Sur 1 Jean V, 7. Voy. l'ouvrage classique de M. Reuss : *Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments*, § 471 de la seconde édition. Sur l'idée que Luther se faisait en général de l'autorité de l'Écriture sainte, on consultera avec fruit l'*Histoire du Canon des Écritures saintes* du même auteur, chap. XVI.

ont une bien plus grande valeur, ne s'attribuent pas, allant jusqu'à dire que si quelqu'un en retranchait quelque chose, Dieu le retrancherait du livre de vie, et que si quelqu'un observait ce qu'il contient, il serait sauvé, quoique personne ne sache ce qu'il contient, ni à plus forte raison comment on s'y prendrait pour l'observer. Ce livre est donc pour nous comme s'il n'était pas, et il y en a bien d'autres, plus importants que celui-là, qu'il nous importe d'observer. Enfin, que chacun en pense ce que son esprit lui suggère, mon esprit à moi ne peut s'en accommoder[1]. »

Quand Luther se permettait de telles hardiesses, n'est-il pas évident qu'il défaisait le canon traditionnel?

Du reste, on aurait grand tort de dire que ces hardiesses furent des caprices, des excentricités passagères[2]. Elles étaient la conséquence naturelle, parfaitement logique, de toute l'œuvre de Luther. Le canon des Écritures saintes, c'est l'Église qui l'a formé, et Luther, en rejetant l'autorité de l'Église, ne pouvait pas accepter purement et simplement la norme que l'Église elle-même avait établie. Il est vrai que le plus souvent, notre réformateur, par une évidente inconséquence, se soumettait ou croyait se soumettre à cette norme, mais en réalité il la brisait ou la pliait selon les exigences de ses propres convictions. Aussi bien n'hésite-t-il pas à déclarer que l'approbation, ou, pour dire plus juste, la *canonisation* de l'Église n'ajoute ni n'ôte rien à la valeur intrinsèque d'un livre quel-

[1] *Ibid.*, p. 169-170.

[2] On a même osé, au nom de l'orthodoxie, les stigmatiser comme autant de « sottises. »

conque[1], en d'autres termes, que le recueil des livres sacrés, tel que l'Église l'a composé, est à réviser, et que le chrétien, en l'acceptant, se réserve le droit de le critiquer. En un mot, Luther admettait et vénérait l'Écriture sainte, mais il la subordonnait à une autre autorité.

Cette autorité, la seule que Luther acceptât sans réserve, c'était la sienne propre. Rien ne dépasse la confiance qu'il avait en la vérité de sa propre pensée. Sa doctrine était à ses yeux la vérité pure, la Parole de Dieu, selon laquelle l'humanité devait être jugée. Il se comparait aux prophètes, aux apôtres et même, ou peu s'en faut, à Jésus-Christ[2]. Fort de cette foi qu'il avait en lui-même, il récusa successivement et à mesure qu'elles lui devenaient une entrave, toutes les autorités qu'on lui opposait, toutes les autorités qu'il avait lui-même invoquées. C'est qu'il les avait appelées pour qu'elles fussent ses auxiliaires et non ses juges. Il s'af-

[1] *Non potest ecclesia plus tribuere autoritatis aut firmitatis libro, quam per se ipsum habeat, sicut et cæterorum Patrum opuscula approbat et recipit, sed non ideo confirmat aut meliora reddit. Opera lat.*, I, p. 255. Mais Luther n'a pas toujours maintenu ce principe. Cf. *Opera lat.*, II, p. 281.

[2] *Sintemal ich meiner Lehr gewiss bin, will ich durch sie euer, und auch der Engel, wie Sanct Paulus spricht, Richter sein, dass wer meine Lehre nicht annimpt, dass der nicht müge selig werden. Denn sie ist Gottes und nicht mein; darumb ist mein Gericht auch Gottes und nicht mein.* Erlangen, vol. XXVIII, p. 144. Cf. XXXIX, p. 128: *Ich lehre sie; so lästern sie mich. Ich bitte sie; so spotten sie mein. Ich schelte sie, so zornen sie. Ich bitte fur sie, so verwerfen sie es. Ich vergebe ihn ihr Uebelthat; so wollen sie es nicht. Ich bin bereit mich selb fur sie zu geben; so vermaledeien sie es. Was soll ich mehr thun denn Christus, der do sagt* etc. Cf. XXIV, p. 55-56. *Lettres*, II, p. 158.

franchit tour à tour, et du Saint-Siége, et des Pères, et des conciles, et du pouvoir séculier, et de ce qu'on appelle raison, et de la Bible elle-même. L'exemple même et la doctrine de Jésus-Christ ne faisaient pas toujours autorité pour lui[1]. Le Christ, disait-il, est mon seul maître; mais il avait soin d'ajouter que le Christ nous instruit aujourd'hui encore, du haut du ciel, et qu'il parle en nous[2]. Le Christ qu'il appelait son maître, n'était après tout que sa propre conscience : c'était lui-même avec l'inspiration, avec l'autorité souveraine qu'il croyait avoir reçues de Dieu.

Avant d'arriver à cette foi qui fait de lui un prophète, Luther eut à traverser un temps de doute et de crise douloureuse. Il lui était cruel — c'est lui-même qui nous l'avoue — de se sentir seul en face de l'Église. Il ne pouvait croire qu'il eût seul raison et que tout le monde eût tort. Sa solitude l'effrayait, le mettait dans des transes. Mais les souffrances que lui causaient ses incertitudes prouvent qu'il n'était point fait pour y rester[3].

[1] Voy. plus haut, p. 67 et comp. Erlangen, XXIV, p. 82 : *Wo ein Exempel Christi wider eine Lehre ist, da ist dieselbe Lehre ohne Zweifel nit rund, noch in der Schrift gegründt.*

[2] *Ich will keinen Meister haben, denn nur einen der heisset Christus im Himmel.* Erlangen, vol. XXIV, p. 21. *Diesen allein (Jesus Christus) und nichts denn den gekreuzigten und keinen andern, erkennen wir für unsern Meister*, XXVIII, p. 33. *Christus lehret uns inwindig im Herzen, und thut alles was ein Priester thun soll*, XXVII, p. 113.

[3] *Lettres*, II, p. 107 : *Wie oft hat mein Herz gezappelt, mich gestraft, und mir furgeworfen ihr einig stärkist Argument : Du bist allein klug? Sollten die andern alle irren, und so eine lange Zeit geirrt haben* etc. Cf. *Opera lat.*, III, p. 162 : *Quid incertudine miserius?* Les moments les plus douloureux de cette crise, Luther les a sans doute traversés avant 1518. Voy. plus haut, p. 164 et suiv.

La dispute de Leipzig produisit en lui une évolution décisive, et le docteur Eck, en le mettant à côté de Jean Huss et de Wicleff, le fit arriver à la conscience de ce qu'il était. Dès lors « il sentit tous les esprits de l'opposition s'emparer de son âme. » En lui, Huss ressuscita plus croyant, plus décidé, plus inflexible[1]. Depuis ce moment, la foi qu'il avait en lui-même ne fit que se fortifier. L'année 1520 en vit peut-être l'apogée. C'est dans cette année, en effet, qu'il adressa son *Appel à la noblesse allemande*, qu'il publia son Traité *De la captivité de Babylone*, qu'il brûla les décrétales et et la bulle d'excommunication qui avait été destinée à le briser. Arrivé ainsi au faîte de la liberté et de la force, Luther y resta sans faiblir devant aucune controverse, ni aucune menace ni aucun danger.

Diverses causes contribuèrent à le maintenir à cette hauteur. Outre l'évidence qu'avait pour lui sa pensée fondamentale — pensée qu'il avait acquise au prix de mille angoisses, dans les luttes de la prière et de la pénitence — outre cette évidence spirituelle, Luther était soutenu par les sympathies du peuple, des savants, des princes, par l'esprit et les tendances de son siècle, par les fautes, par la violence, par la faiblesse de ses adversaires. Non que ses adversaires fussent tous des ignares et des obscurantistes, mais Luther avait le don fort utile de les considérer comme tels et de les mépriser souverainement. Il pouvait en bonne conscience les regarder, non-seulement comme des victimes du

[1] *Dass mir Huss bleib, welcher nu von Gottis Gnaden wieder auferweckt von den Todten, seine Morder, den Papst und sein Päpstischen stärker und mehr quält, denn do er lebendig war.* Erlangen, vol. XXVII, p. 220. Cf. XXIV, p. 22.

Diable, comme des esprits égarés qui s'en allaient en enfer, mais aussi comme des imbéciles, comme des ânes stupides[1]. En face d'eux, il se sentait non-seulement éclairé d'une lumière céleste, mais doué d'un talent extraordinaire. Très-naïvement, il se croyait le meilleur philologue, le meilleur logicien, le théologien le plus profond de son siècle[2]. Par moments, Eck, et surtout Érasme lui imposaient quelque respect[3], mais ce respect était de courte durée, et après avoir brûlé en leur honneur quelques grains d'un encens banal, Luther n'hésitait pas à les déclarer aussi aveugles, aussi stupides que tout le reste de la troupe[4]. Supposé même

[1] *Säu, Ochsen und Esel sind klüyer denn sie (die Bischöfe)... Wir haben das Vortheil dass die Larven ungelehrt sind berufen in aller Welt* etc., XXVIII, p. 192, 198. Cf. dans Erlangen, vol. XXIX, p. 76. « La réponse à la folle et aveugle condamnation que vient de publier la misérable et ignoble université d'Ingolstadt. » Voy. entre autres, p. 92 : *So dünkt mich alle Saü im Bayerlande sind in die berömpte hohe Schule gen Ingolstadt gelaufen und Doctores magistri und eitel beröhmte Universität worden.* La Sorbonne, « la mère de toutes les universités, » quand elle se prononça contre Luther, ne fut guère mieux traitée. Voy. Erlangen, vol. XXVII, p. 379 et suiv.

[2] *Zu Jene, in der Herberge... sprach Carlstadt: Um euch ist mir nicht. Wenn er denn mich nichts acht, welchen will er denn unter uns achten. Ich achte ja er halte mich dennoch fur der gelehrtesten einen zu Wittenberg. Ibid.*, XXIX, p. 165-166. *Wenn ich nit Logicam und Philosophiam kunnt, sollt ihr groben, grossen Esel euch wohl unterwinden, euch selb fur Logicos und Philosophos erfur zu thun, ob ihr wohl so viel davon wisset, als der Esel von der Musica, und ob ihr schon die Worte lehret reden, wie die Nonnen den Psalter und der Psittich die Sprach* etc., XXVII, p. 292. Des bravades du même genre se rencontrent à peu près dans tous les écrits de controverse que publia Luther.

[3] *Lettres*, I, p. 318, 247 et suiv.

[4] Erlangen, vol. XXIV, p. 14 et suiv. *Opera lat.*, III, p. 163, 164, 166, 167, 168, 169, 172, 175, 178, 179, 181 et passim.

qu'ils lui fussent supérieurs en science, il savait, à n'en pouvoir douter, qu'il leur était supérieur par la profondeur et la justesse de ses intuitions religieuses.

Ce sentiment que Luther avait de lui-même était à la fois la force de sa vie et le moteur de toutes ses pensées. C'était, à y regarder de près, le principe même de la Réforme. La Réforme, en effet, c'est la conscience religieuse, s'affranchissant de la tradition, s'affirmant elle-même et maintenant tous ses droits en face de l'Église et du pouvoir séculier; c'est l'homme arrivé à l'âge viril et congédiant ses pédagogues, les repoussant avec violence parce qu'ils ne veulent pas le laisser libre.

Reste à savoir si le sentiment qui détermina cette grande révolte et qui s'était, pour ainsi dire, incarné en Luther, était vrai ou faux, légitime ou coupable. Cette question est assurément la plus grave de toutes celles que peut suggérer l'histoire du seizième siècle, et pour y répondre nous demanderons d'abord, comme Luther fit à Worms, la permission de n'être pas tout à fait catégorique. Nous y répondrons à la fois par non et par oui : non, le sentiment que Luther avait de lui-même, de sa grandeur et de sa mission, n'était pas entièrement vrai, ni parfaitement légitime. Dans ce sentiment il faut évidemment reconnaître, en une certaine mesure, l'influence de la vanité, de l'orgueil, de mainte passion très-humaine et nullement estimable. Luther a trop méprisé ses adversaires; il a trop souvent oublié ses glorieux devanciers et la vaillante phalange de ses compagnons d'armes; il s'est plus d'une fois laissé aller à se regarder lui-même comme l'auteur à peu près unique d'un mouvement dont il n'était, après tout, que

l'organe. Il faut donc, même dans le fond intime de la conscience de Luther, faire la part de l'illusion et de la fragilité humaine. Luther ne fut ni un saint ni un docteur infaillible, mais il n'en fut pas moins un prophète, et même, — nous n'hésitons pas à le dire, — le plus grand des prophètes que Dieu ait envoyé au monde, depuis les jours apostoliques. Cette réforme de l'Église que Saint-Bernard déjà et d'autres avant lui avaient appelés de tous leurs vœux, que les grandes sectes du moyen âge avaient à la fois tentée et gravement compromise, que les conciles du quinzième siècle avaient vainement décrétée, Luther eut la gloire, non pas de l'accomplir sans doute, mais de la commencer et de la commencer de telle manière qu'elle s'achèvera nécessairement. « Il écrasa, comme il le dit lui-même, la tête du serpent, laissant à ses amis le soin d'en fouler aux pieds le cadavre sanglant[1]. » Grâce à quelques doctrines d'une forme très-scolastique, mais toutes débordantes d'une vie nouvelle, il jeta dans les âmes un ferment qui devait transformer la pensée et le monde moderne. La parole magique qui devait délivrer les esprits de la torpeur séculaire où les retenait l'Église, c'est lui qui l'a trouvée : « L'homme est justifié par la foi, sans les œuvres. » Cette parole, répétée mille fois, appliquée à la doctrine et à la vie traditionnelle, fit tomber tour à tour, ou du moins ébranla jusque dans leurs bases les plus fermes, et les dogmes, et la morale, et l'autorité de l'Église; elle affranchit la conscience humaine de toute autorité extérieure, la livrant sans réserve au Dieu qui habite et parle en elle.

[1] *Lettres*, II, p. 20.

Sans doute, longtemps avant Luther cette même doctrine avait été enseignée au monde, plus d'une fois et avec une grande force. Saint Paul, saint Augustin, Jean Huss, Gerson et d'autres encore la formulèrent, et c'est dans leurs écrits que Luther en retrouva l'expression. Mais d'où vient que jamais cette doctrine n'avait été prêchée avec autant de succès, que jamais elle n'avait exercé une influence aussi profonde et aussi vaste? C'est que jamais le monde n'avait été aussi bien disposé à la recevoir, c'est que peut-être aussi elle n'avait jamais été prêchée avec autant de puissance, de chaleur et de vie[1]. Sans doute, Luther la trouva dans les livres de ses prédécesseurs, mais avant de l'y retrouver, il en avait acquis, pour ainsi dire, toutes les prémisses au milieu des angoisses de la conscience, dans les exercises de l'ascétisme le plus austère. Tout ce qu'il y avait, dans l'immortelle génération de ses contemporains, de servitude spirituelle, d'angoisses religieuses et morales, et tout ce qu'il y avait d'aspirations libérales et novatrices, tout ce qu'il y avait de timidité et d'audace, de scolasticisme et de haine contre la scolastique, tout l'esprit enfin de ce grand siècle s'était comme personnifié en Luther. De là la grandeur de ce génie vraiment colossal; de là aussi sa petitesse et ses défaillances. Comment, en effet, un homme pourrait-il, sans broncher, soutenir le faix d'une telle grandeur?

Il l'eût soutenu, il eût traversé d'un pas ferme et irréprochable, la grande scène de l'histoire, si périlleuse

[1] Est-il besoin de dire que dans ce parallèle je mets hors de cause saint Paul, qui par cette même doctrine fit sortir le christianisme des étroites limites de la synagogue, où il risquait de dépérir?

aux héros; son image apparaîtrait à nos yeux entourée d'une gloire immaculée, si, au sortir de la diète de Worms, il avait péri victime de quelque assassin fanatique ou d'un meurtre judiciaire. Ainsi, il serait mort à propos. On ne pourrait point dire de lui qu'il a fait bannir Carlstadt, qu'il s'est réjoui de la mort de Thomas Münzer et de Zwingle, qu'il a rendu la vie amère à ses meilleurs amis, même à son cher Philippe. Il n'eût point vanté aux princes les avantages pécuniaires de la Réforme[1]; il ne fût point intervenu dans la guerre des paysans; il n'eût point fait sourire le monde de son mariage à la fois romanesque et vulgaire; il n'eût point autorisé le divorce et la polygamie. Sa vie, abrégée de vingt-cinq ans, eût été plus harmonique et plus grandiose. Mais à coup sûr, elle eût été moins utile, et qui sait? Peut-être que si Luther était mort en avril 1521, la grande œuvre de la Réforme eût été encore une fois ajournée indéfiniment. Pour que la Réforme se fît et surtout pour qu'elle prît place dans le monde, il fallait sans doute que les esprits fussent d'abord lancés en avant, mais il fallait aussi qu'ils fussent contenus et dirigés; il fallait surtout que les amis du nouvel évangile et ses plus puissants protecteurs fussent rassurés par la modération du mouvement qui les entraînait. La vigoureuse et adroite main de Luther sut tour à tour donner l'impulsion nécessaire et contenir le torrent qui paraissait irrésistible.

Qu'on se mette en présence de cette grande nécessité

[1] *Lettres*, II, p. 297-98, 520-21, 524-25. Comparez dans Erlangen, vol. XXII, p. 105 et suiv. le traité relatif à l'administration des fondations monastiques. On y remarquera surtout quelques concessions par trop indulgentes à la p. 110.

historique et l'on jugera, avec tristesse peut-être, mais avec indulgence, ce qui d'abord paraît défectueux dans l'image de Luther. La vigueur qu'il déploya pour arrêter ou modérer la Réforme, nous manifeste après tout, aussi bien que ses plus généreuses hardiesses, la grandeur de son génie. Les fautes qu'il a commises dans cette réaction ont peut-être altéré la pureté de son âme et la droiture de son intelligence, mais elles n'en attestent pas moins l'étonnante force de son caractère et sa merveilleuse originalité. Luther fut à la fois un révolutionnaire des plus hardis et un conservateur des plus tenaces; il réussit également à briser ce qu'il ne voulait point conserver et à conserver ce qu'il ne voulait pas encore briser; il s'éleva au-dessus des hommes les plus extraordinaires, tant par son audace que par sa modération ; et si la vraie grandeur consiste, comme le pensait Pascal, à toucher les deux extrémités, en remplissant l'entre-deux, on peut dire de Luther qu'il fut l'un des plus grands hommes que connaisse l'histoire. Donc le sentiment qu'il avait de lui-même, malgré tout ce qui s'y mêla de misère humaine, était légitime et vrai.

CONCLUSION.

Si Luther a été le plus grand, pour ne pas dire l'unique prophète des temps modernes, ne serait-il pas naturel de nous attacher à lui comme à notre maître et de soumettre à son arbitrage les graves conflits qui agitent nos églises? Cette pensée, — nous l'avouons sans détour, — s'est souvent présentée à notre esprit avec tous les attraits de la plus séduisante tentation, et cent fois nous l'aurions saisie avec amour, s'il était possible de la saisir sans la voir s'évanouir.

Ah! sans doute, dans nos incertitudes personnelles et dans nos débats ecclésiastiques, il serait agréable et commode de pouvoir apaiser d'un mot toutes les tempêtes et d'obtenir le calme par un simple appel à la parole du maître. Mais les questions auxquelles le maître, il y a plus de trois cents ans, a répondu, pour la plupart, ne nous inquiètent plus et les questions qui nous tourmentent, le maître pour la plupart, ne les a pas résolues. Sa doctrine, précisément parce qu'elle était faite pour son temps, n'est plus faite pour le nôtre. D'ailleurs sa doctrine, — si l'on peut appeler ainsi l'ensemble un peu confus de ses opinions — sa doctrine, considérée en elle-même, est très-incomplète. Ce n'est point un système de théologie ou de morale; ce sont quelques fragments de théologie ou de morale, ouvrage d'une main puissante, mais pressée et parfois négli-

gente. D'ailleurs, dans ces fragments mêmes, que de diversité! C'est en vain qu'on s'efforcerait de les réunir en un même organisme et de remplir les lacunes qui les séparent. Ces fragments sont de provenance diverse. En les ébauchant, Luther n'a pas toujours eu le même dessein. Il a travaillé tour à tour, et quelquefois simultanément, à plusieurs systèmes; il a obéi à des tendances, à des circonstances, à des impulsions très-différentes. Il s'est souvent contredit et désavoué lui-même. De 1517 à 1525 il a maintes fois varié; de 1525 jusqu'à sa mort, il a varié encore et s'il avait vécu plus longtemps, et surtout, si en vieillissant, il avait pu rajeunir, il est très-probable qu'il eût encore très-considérablement modifié ses pensées.

Sa doctrine incomplète, inachevée, fragmentaire, diverse, ne peut donc point nous servir de norme et il serait puéril d'en appeler à elle comme à une autorité irréfragable. Elle-même, par son développement et ses variations, se réfute et se manifeste telle qu'elle est, c'est-à-dire comme une doctrine essentiellement transitoire et imparfaite.

Cependant les variations de Luther et les diversités quelquefois simultanées de sa pensée renferment pour les églises protestantes un grave et utile enseignement. C'est que Luther n'a pas été le fondateur d'une secte protestante, mais le père de tous les enfants de la Réforme. Depuis les néo-luthériens jusqu'aux rationalistes les plus extrêmes nous pourrions à bon droit nous réclamer tous de son nom, employer ses paroles pour exprimer nos pensées, nous abriter enfin sous son ample drapeau. Les tendances divergentes qui déjà du vivant de Luther et surtout après lui, ont déchiré la nou-

velle église, se sont partagé son vaste esprit sans en rompre la mystérieuse et solide unité. Si donc il en est ainsi, pourquoi les diverses fractions de l'église protestante se traitent-elles avec si peu de fraternité? C'est évidemment parce qu'elles ont oublié leur origine commune. Puissent-elles s'en souvenir à temps et échapper enfin à ces déchirements honteux qu'on leur a tant de fois reprochés!

Mais si Luther a été tout ensemble ou tour à tour le chef de tous les partis qui s'agitent au sein du protestantisme moderne, il faut cependant reconnaître que les tendances diverses qu'il a suivies n'ont pas eu toutes la même énergie ni la même efficacité. Ce n'est point par sa polémique contre Carlstadt et plus tard contre Zwingle, ni par les nombreuses concessions qu'il a faites aux doctrines et aux usages traditionnels, ce n'est point même par son attachement à la Bible que « les papistes » vénéraient autant que lui, ni par sa fidélité à tel ou tel dogme que lui avait enseigné l'Église, que Luther opéra la Réforme; c'est en se séparant de la tradition, c'est en répudiant l'autorité de l'Église, c'est en opposant aux Pères, aux scolastiques, aux conciles, au pape et même à l'Écriture sainte l'oracle de sa conscience et l'indomptable force de sa volonté; bref, c'est par son subjectivisme, par son rationalisme religieux et non point par son orthodoxie que Luther créa l'Église protestante.

Il a été orthodoxe sans doute, et plus orthodoxe très-certainement que ne le sont parmi nous les coryphées du parti le plus exclusif; mais s'il n'avait été que cela, l'histoire n'aurait pas enregistré son nom. C'est parce qu'il a été hérétique, non-seulement de l'avis des pa-

pistes, mais hérétique à tel point que bon nombre de ses paroles sont pour nos néo-luthériens un objet d'horreur et un continuel embarras, c'est parce qu'il a été hérétique qu'il a entraîné à sa suite tout ce qu'il y avait autour de lui d'esprits généreux et avides de lumière.

En un mot, s'il est vrai que la Réforme a été un schisme et que jamais un schisme ne s'est fait par la proclamation solennelle des principes qui devaient rester communs aux deux partis, il en résulte que Luther, par ses tendances les plus énergiques et les plus efficaces, a été ce qu'on appelle aujourd'hui dans nos églises protestantes un ultra-libéral; il en résulte que ses héritiers les plus légitimes et les vrais continuateurs de son œuvre, ce sont les hommes que les néo-luthériens en Allemagne et les orthodoxes en France appellent ennemis de l'Évangile. On voudrait les exclure d'une église qui a été fondée au nom des principes qu'ils défendent. Mais par le développement des esprits cette église deviendra un jour leur propriété. Tolérés aujourd'hui ou exclus, ils tolèreront demain leurs adversaires et plaise à Dieu que ce soit avec intelligence et charité !

Vu par le président de la soutenance.
Strasbourg, le 4 juillet 1866.
T. COLANI.

Permis d'imprimer.
Strasbourg, le 6 juillet 1866.
Le Recteur, A. CHÉRUEL.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

PRÉFACE 1-5

APERÇU GÉNÉRAL.

La période de 1517 à 1525. — Les écrits de Luther. Leur succès. Leurs revers. Leur forme. Leur contenu. Leur valeur permanente 6-16

I. LA LOI ET LE PÉCHÉ.

Définition de la Loi. Pourquoi la Loi nous a été donnée. Le péché. En quoi il consiste. Quelle en est l'étendue. Le serf arbitre et la prédestination. Origine du péché. Son essence. 17-32

II. LA FOI JUSTIFIANTE.

La doctrine de la justification par la foi. Formes diverses de cette doctrine : forme *rationaliste* — *ascétique* — *synergiste* — *populaire* — *mystique* — *doctrinale*. 33-43

III. L'ŒUVRE DE JÉSUS-CHRIST.

Six doctrines diverses sur ce sujet : doctrine *rationaliste* — *ecclésiastique* — *collective* — *juridique* — *mythologique* (Le Diable et ses suppôts) — *mystique* 44-60

IV. LA PERSONNE DE JÉSUS-CHRIST.

Christologie orthodoxe. Immaculée conception de Jésus-Christ et de la Vierge. Hardiesse à l'égard du Christ historique. Tendance au nestorianisme, au docétisme. Appréciation des miracles de Jésus, de sa doctrine, de son exemple. Nuances d'arianisme. « Que le Christ de la nouvelle école » se trouve dans les écrits de Luther 61-78

V. LES SACREMENTS.

Pages.

Définition des sacrements. Quel en est le nombre. **Le baptême.** — La grâce baptismale. Est-elle réelle ou idéale? Le baptême des petits enfants. **Le sacrement de la Pénitence.** Qu'il est très-important, nécessaire même. Qu'on doit y participer librement. Ce qui en fait l'efficacité. Par qui, et comment l'absolution doit être donnée. Le confessionnal ébranlé, mais maintenu. Il devient un tribunal dogmatique. — **Le sacrement de l'autel.** La messe, selon la doctrine catholique. Abus qu'on en faisait. Hésitations de Luther. Sa doctrine de la consubstantiation. Quelle en est la valeur au triple point de vue du sentiment religieux, de l'exégèse et de la logique. Controverse de Luther avec les sacramentaires. Quelles en furent les raisons et la portée 79-110

VI. LE CULTE.

Rituel du baptême. La formule baptismale. Exorcismes, onctions etc. **Rituel de la messe luthérienne.** Le calice. Interprétation du mot «Prenez.» **Le culte en général.** Jours fériés. Invocation des saints, de la Vierge, des anges. Anciennes et nouvelles liturgies. Luther conservateur et destructeur des formes traditionnelles . . 111-121

VII. LA MORALE.

La morale de l'ancienne Église. Sa grandeur, ses défauts, sa décadence. La morale de Luther, sa supériorité, ses lacunes. Défaillances diverses. Opinions de Luther sur le commerce, la guerre, le mariage 122-149

VIII. LA VIE MORALE OUTRE-TOMBE.

Dans cette existence terrestre, ni l'individu, ni la société n'arrivent à la perfection. Le jugement dernier est proche. Le purgatoire affirmé, mis en doute, nié. Le ciel et l'enfer. Craintes, espérances et doutes 150-161

IX. MÉTHODE DE LUTHER.

Pages.

Révolte contre l'Église. Appel à la noblesse allemande. Les limites du pouvoir temporel. La raison consultée et injuriée. L'autorité de la Bible affirmée et infirmée. Exégèse et critique. Quelle fut pour Luther la seule autorité réelle. La personne de Luther 162-192

CONCLUSION.

Quel usage pouvons-nous faire de la doctrine de Luther? Luther à la fois très-orthodoxe et ultra-libéral, réformateur par ses hérésies, et non par son orthodoxie. Le présent et l'avenir de l'église protestante 193-196